

*alexandra.ahlamontada.com*

منندى مكنبه الاسكندرية

# الدين و التحرر الثقافى

حسن حنفى

الدين والثورة في مصر

١٩٥٢ - ١٩٨١

## ٢ - الدين والتحرر الثقافي

دكتور

حسن حنفي

## فهرس

- ٤ - ..... الإبداع الفكري الذاتي
- ٥٤ - ..... الأصالة والمعاصرة
- ٨٣ - ..... نحن والتنوير
- ١١٩ - ..... من التراث إلى التحرر
- ١٣٩ - ..... الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار؟
- ١٧٥ - ..... الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية
- ٢١٠ - ..... النظرية أم الواقع؟ دراسة في الأولويات
- ٢٨٧ - ..... تعقيب وخطط وبيان
- ٣٢٢ - ..... معارك التحرر الثقافي
- ٣٥٥ - ..... أحاديث في الدين والتحرر الثقافي
- ٥٣٢ - ..... لنفس المؤلف

## الإبداع الفكري الذاتي

بعد حركات التحرر الوطني التي بدأت في أوائل هذا القرن، واشتدت في الأربعينيات والخمسينيات، وقاربت على تحقيق أهدافها في السبعينيات والثمانينيات، وبعد حصول الشعوب الأوروبية على استقلالها الوطني، بدأت مهمة البناء الداخلي للدولة باستصلاح الأراضي أو بقوانين الإصلاح الزراعي، وإقامة صناعات وطنية، وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية، وسيطرة الشعب على وسائل الإنتاج. وكان من ضمن هذه المهام الدفاع عن تراث الأمة وهويتها القومية حفاظاً عليها من التغريب الذي كان ولا يزال أهم مظهر من مظاهر الاستعمار الثقافي، واتساع المجال لإبداعها الذاتي، وإنهاء فترة "التلمذ على أيدي الغرب، بل تحجيمه، ورده داخل حدوده، وتقليص إشعاعاته، وإنهاء أسطورة الحضارة الغربي كحضارة عالمية ممثلة للحضارة البشرية جمعاء.



وكانت إحدى وسائل تحقيق هذا الهدف ندوة "الإبداع  
الفكري الذاتي في العالم العربي"<sup>(1)</sup> التي شارك فيها عدد من  
الباحثين العرب والمسلمين والغربيين هذا العام. وقد قامت  
الندوة على أربعة محاور رئيسية:

- ١- من نقل المعرفة إلى الإبداع الذاتي.
- ٢- العلم والتكنولوجيا، من التبعية إلى التحرر.
- ٣- التراث والنهضة الحضارية.

---

(1) عقدت هذه الندوة بالكويت من ٨ - ١٢ مارس ١٩٨١ عن "الإبداع  
الفكري الذاتي في العالم العربي" التي نظمتها جامعة الأمم المتحدة  
بالاشتراك مع جامعة الكويت. وهي الندوة الثالثة في مشروع "الإبداع  
الفكري الذاتي" المتفرع من "مشروع البدائل الاجتماعية"  
الثقافية للتنمية في عالم متغير" الذي يديره د. أنور عبد الملك  
والذي أصبح هذا المشروع بفضل أهم مشاريع جامعة الأمم  
المتحدة، وقد كانت الندوة الأولى، الندوة الآسيوية في جامعة كيوتو  
باليابان في نوفمبر ١٩٧٨. والثانية بجامعة المكسيك الوطنية في  
المكسيك في إبريل ١٩٧٩، وتلت ذلك ثلاث ندوات أخرى لمناطق  
المحيط الهادي وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الشمالية. ونشر هذا  
التقرير عن هذه الندوة في مجلة "فصول" المجلد الأول، العدد  
الرابع، يوليو ١٩٨١، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

٤- الفكر العربي في النظام العالمي الجديد، التحديات  
والرؤيا.

وسنقوم بعرض أهم الأبحاث التكوينية في هذه الندوة  
ومناقشتها. وبيان مدى تحقيقها للهدف من الندوة أو قصورها  
عنه بموضوعية وأمانة، دون الإخلال بوجهات نظر مقدمي  
البحوث ودون تخل عن وجهة نظر أخرى شاملة تعين على  
الفهم وتحت على النقاش والحوار.

### أولاً: من نقل المعرفة إلى الإبداع الذاتي:

كان الهدف من هذا المحور هو الانتقال بمجتمعاتنا  
العربي من مرحلة نقل المعرفة عن طريق الترجمة والشرح  
والعرض إلى إبداع المعرفة عن طريق التأليف والخلق  
والأعمال التكوينية. فقد بدأنا عصر الترجمة منذ القرن  
الماضي، ومازلنا نترجم ونشرح ونعرض. وإذا ألفنا فإننا  
نترجم ونجمع ما ترجمنا، نؤلف بينه وننسق، ولا يتعدى  
دورنا دور العارض لنظريات الغير، حتى زاد التراكم،  
وغطت الواقع طبقة سميكة من نظريات الغير. أصبحت  
مانعاً للرؤية، وكونت طبقة عازلة تمنع الإحساس بالواقع  
وتحليله ورؤيته رؤية مباشرة. فأصبح العالم لدينا هو حامل

المعرفة وليس مبدعها، تاجراً في سوق الوراقين، بائعاً لبضاعتها، كالحمار يحمل أسفاراً. وتتمثل مخاطر نقل المعرفة في الآتي:

١- اعتبار الغرب هو المبدع باستمرار. واللاغرب هو الناقل باستمرار. بحيث تكون العلاقة بينهما أبدية، علاقة المعلم بالمتعلم، والأستاذ بالطالب، والمبدع بالناقل، والخالق بالمخلوق مما يؤدي إلى التبعية الحضارية، حيث تكون العلاقة بين الغرب وغيره علاقة المركز بالمحيط.

٢- القضاء على القوى الإبداعية للشعوب غير الأوروبية وذلك بحبسها داخل أرواحها، ودفنها تحت طبقات سميكة من المعارف المترجمة والمنقولة من حضارات الغير التي تمثلها وتتربع على عرشها الحضارة الغربية حتى تسكن وتهداً وتستكين فيهدأ بال الاستعمار وتقوي دعائمه. وقد كانت مهمة الاستعمار باستمرار القضاء على الهويات القومية المعبرة عن روح الأمة كما حدث في الجزائر وإيران وفي كثير من البلدان الأخرى في آسيا

( فيتنام ) وأفريقيا ( جنوب أفريقيا ) وأمريكا  
اللاتينية ( المكسيك ).

٣- ضياع معالم الشخصية القومية في العلم. وتحويل  
العلم إلى مجرد نظريات مبتورة الجذور، لا مكان  
لها ولا وطن، ولا مستقر ولا مقام. ويكون الأمر  
أكثر خطورة في الفن وفي مظاهر الإبداع الفني التي  
تعبّر عن تلقائية الروح، فساد التقليد. وظهرت  
التكعيبية والسيرالية في أفريقيا!

٤- إعطاء الحضارة الغربية أكثر مما تستحق،  
واعتبارها مركز الكون، ومنبع الحضارات، وأنها  
الحضارة "بالأصالة" ممثلة للحضارات العالمية. مع  
أنها حضارة بيئية خالصة، نشأت في ظروف  
خاصة، وذات طابع محلي صرف. وكان ادعاء  
عالميتها إحدى وسائل التبشير والاستعمار التي  
استعملها الغرب خارج حدوده للسيطرة على قدرات  
الشعوب، وحصار قواها الذاتية، ومحو حضارتها  
الخاصة، وإهدار إمكانياتها، والقضاء على ثقافتها  
الوطنية.

٥- استحالة اللحاق بالإنتاج الغربي لغزارته، وبالتالي فإن معدل الترجمة يكون أقل بكثير من معدل الإنتاج، مما يعطي الشعوب غير الأوروبية الإحساس بالتخلف، وبأن الزمن يسير في غير صالحها، وأن مصيرها هو أن تلهث وراء الغرب دون أن تلحقه فتصيبها "الصدمة الحضارية" التي لا تفيق منها. وكأن انتكاسات الغرب، ومخاطر الحرب النووية، وثورات الشعوب حفاظاً على أصالتها وهويتها لا وجود لها.

٦- عزل الشعوب غير الأوروبية عن واقعها، وهو مادة علماء، وإخراجها عن الطبيعة وهي مصدر العلم حتى تصاب بالعجز التام عن التعامل مع الواقع وبالعَمى التام عن رؤيته فتتحول ثقافتها إلى ثقافات مكتفية لا شأن لها بحياة الشعوب. فيحدث الفصل بين الثقافة والواقع. وبين العلم والتجربة. وبين الحضارة فتموت الروح ويخمد الجسد.

٧- عدم تطوير المجتمعات ومنع تقدمها، إذ أنها تلبس قشرة الحضارة. والروح جاهية" وتكون لدى

الشعوب أحدث منتجات العصر ووسائل الترفيه.  
ولكن تظل متخلفة بتصوراتها للعالم وبعادتها  
وممارساتها اليومية من البصق والتبول في الطرقات  
واستغلال الشعوب باسم الدين. وانتصار الفرج  
والإلهام.

ولكن للأسف لم تستطع البحوث المقدمة - في هذا  
المحور - تحقيق هذا الهدف. فقد ظل أحدها عاماً للغاية  
يتحدث عن الكل ولا شيء. والعموميات لا تحقق أهدافاً ولا  
تسمن عجافاً. والأفكار التي لا مكان لها ولا زمان والتي لا  
تضع مشكلات أو تحاول حلها تكون أشبه بأفكار الصالونات  
الأدبية، أو المنتديات الثقافية، أو الهيئات الدولية. يطير  
ممثلوها من الشرق إلى الغرب، أو من الغرب إلى الشرق  
فيمحى بعد المكان والزمان. وما أسهل التنقل بين الخبرات  
الدولية كالتنقل بين الأزهار في بستان، خاصة لو كان البحث  
عرضاً شفاهياً ليس له نص مكتوب موزع على المشاركين.  
ومقروء من قبل<sup>(1)</sup>.

---

(1) د. محيي الدين صابر: من نقل المعرفة إلى الإبداع الذاتي.

ولم يستطع البحث الرئيس في هذا الموضوع تحقيق الهدف المرجو من هذا المحور الأول. بل عمل على تحقيق الهدف المضاد، وهو الإقلال من شأن التراث الذاتي. والإعلاء من شأن تراث الغير. وإعطاء تراثنا أقل مما يستحق. وإعطاء التراث الغربي أكثر مما يستحق<sup>(1)</sup>. ففي تشخيص المشكلة يتم الربط بين الرؤية المستقبلية والعلم. مع أنها في الغرب سابقة على العلم. إذ أنها وليدة فلسفة التاريخ التي هي بدورها وريثة العناية الإلهية التي تحولت على يد هردر وكانط ولسنج إلى غائية في التاريخ. فالرؤية المستقبلية مرتبطة - حتى في الغرب - ارتباطاً جوهرياً بالدين. وهي موجودة في الأخرويات وفي الإعداد للحياة الآخرة وفي إثبات خلود النفس وفي النبوة ذاتها التي تعني قراءة المستقبل كما هو معروف من لفظ "نبي" المشتق من فعل "تنبأ". وبالتالي كانت النبوة والنبوءة صنوين. وفي تحليل المشكلة بالأسباب الدينية فإن التواكلية أحد الاتجاهات في التصوف. وقد سادت لظروف تاريخية أبان تخلف المجتمعات

---

(1)د. فؤاد زكريا: العقل العربي والتوجه المستقبلي.

الإسلامية. ولكنها كانت أحد الاتجاهات مع اتجاهات أخرى مضادة لها تثبت خلق الأفعال وحرية الإرادة والتدبر والرؤية والتخطيط والإعداد للمستقبل على ما هو معروف عند المعتزلة وفي "سورة يوسف" في القرآن الكريم وتدبير يوسف لأعوام القحط بتخزين الغلاف بالإضافة إلى محاربة القرآن للعرافة والتنجيم والأزلام والأنصاب وضرب الأقداح والطير والفال إلى آخر ما هو معروف عند العرب وعند القبائل السامية بوجه عام. أما الأخرويات فإنها تعني الإعداد للمستقبل والسعي والكد والكدح، وأن العمل هو وحده مقياس التقييم. أما ختم النبوة فإنها لا تعني توقف التاريخ والتطور، بل اكتمال الوعي الإنساني واستقلال الإرادة والعقل. وتستمر النبوة في العلم، فالعلماء ورثة الأنبياء، وفي الاجتهاد وأعمال العقل والاستدلال والنظر والدراية. وقد اكتمل التاريخ عند كانط وهيجل وهوسرل، وعند كل فلاسفة التاريخ، ولم يمنع ذلك من ظهور الدراسات المستقبلية في العرب. ولا يمثل المستقبل أي خطر على القيم الدينية. فقد قال المعتزلة بالتوليد أي مسئولية الإنسان عن أفعاله المستقبلية. والقرآن نفسه يميز بين التأخر والتقدم "لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر" ( ٧٤:



( ٣٧ ). أما الأسباب الحضارية فهي في حقيقة الأمر أسباب دينية أيضاً. فالعصر الذهبي المجيد في الماضي الذي ولى ولا يمكن اللحاق به والذي يمثله حديث "خير القرون قرني ... " موجود في كل فلسفات التاريخ. والحديث نفسه ضعيف ضد روح الإسلام القائم على التخطيط والتدبر، والإعداد للمستقبل والفتح، ومحاربة القرآن للتخلف والقعود والاستئصال والارتكان إلى الأرض. أما حديث المجددين المشهور " إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها " فإنه يعني الإصلاح والتغير وإعادة التفسير طبقاً لظروف الحياة في الدين والدنيا معا وليس في الدين فقط، والإسلام لا يفرق بين الدين والدنيا. والاجتهاد نفسه لا يعني الارتباط بالأصل قدر اعتبار الفرع. بل إن المصلحة يمكن أن تقضي بإعطاء الأولوية المطلقة للفرع على الأصل، أي للجديد على القديم. لذلك سمي إقبال " الاجتهاد " مبدأ الحركة في الإسلام. أما عقيدة المهدي المنتظر فهي إحدى العقائد التي تبعث المجتمعات على الثورة كما هو واضح في معظم دراسات علم الاجتماع الديني في موضوع " المشيانية " Messianism التي تقوم على التخطيط والإعداد للمستقبل

وظهور المخلص آخر الزمان. هذه الأسباب الدينية يمكن تأويلها لصالح النظرة إلى الخلف كما يمكن تأويلها لصالح النظرة إلى الإمام، ويكون المحك حينئذ هو موقف الباحث المسبق من موضوع "الدين والتقدم" أما الأسباب الاجتماعية والسياسية فإنها لا تخص العالم العربي والإسلام وحده، بل هي نظريات عامة في علم التاريخ مثل انهيار التاريخ في كل حضارة في دورته الأولى، دون أن يسبب ذلك بالضرورة نظرة تشاؤمية قدرية أبدية، خصوصاً لو كان التناول هو جوهر الوحي "لا تقنطوا من رحمة الله" (٣٩: ٥٣)، "وإن مسه الشر فيؤوس قنوط" (٤١: ٤٩). أما الحتمية الطبيعية وتفسير سلوك المجتمعات بالبيئة الزراعية الصحراوية في مقابل البيئة الصناعية فإنه تصور غربي خالص يربط بين الزراعة والتأخر والصناعة والتقدم. وقد استطاعت مجتمعات زراعية مثل الصين وفيتنام ومصر أن تقيم حضارة وتخطط للمستقبل. أما أيديولوجيات الماضي فلها ما يقابلها في نظريات الإصلاح والأصلح الغائية عند المعتزلة بل في ارتقاء الصوفية وفي تصورهم لتطور العالم كما هو الحال في "فصوص الحكم" عند ابن عربي. إن لفظ "التقدم" في النهاية لا

يعني القديم في مقابل الجديد بل التقدم في الزمان في مقابل التأخر، وبالتالي فقد حاول الباحث انتقاء حجج ومواطن من التراث لتؤيد حكماً مسبقاً لديه وهو عدم توجه ذهن العربي نحو المستقبل كما يتوجه ذهن الغربي الذي حول المستقبل إلى هم وصناعة، وفقد الحاضر والماضي والطبيعة والتفائية، وسعى إلى مستقبل مهدد بالفناء والدمار بالأسلحة النووية<sup>(1)</sup>.

### ثانياً: العلم والتكنولوجيا: من التبعية إلى التحرر

ويهدف هذا المحور إلى إثبات أنه حتى في مجال العلم والتكنولوجيا لا يوجد نقل بل إبداع، ولا توجد تبعية بل استقلال - فالعلم - وتطبيقاته في التكنولوجيا - مرتبط

---

(1) إثر هجوم د. أنور عبد الملك على " الدراسات المستقبلية" في الغرب وعلى ممثليها في العالم العربي الذين يقدمون مصالح الشعوب العربية للغرب لقمة سائغة ومستبدلاً بها الدراسات " الاستراتيجية " التي تضع الشعوب غير الأوروبية في إطارها التاريخي ، دافع د. خير الدين حسيب مدير مركز دراسات الوحدة العربية عن شرعية " الدراسات المستقبلية " في العالم العربي وعن وطنية القائمين عليها وولائهم لأوطانهم .

بالنظرة العلمية للكون. لا ينشأ في جيل واحد. بل نشأ في العرب في عدة أجيال نتيجة لتراكم حضاري طويل، سالت فيه الدماء، وحرقت فيه الأبدان، وسجن فيه العلماء، وعذب فيه الرواد. وقد حدث ذلك على النحو الآتي:

١- تحرير الوجدان الأوربي في عصر الأحياء. في القرن الرابع عشر من ثقل العصر الوسيط في الدين والعلم والفلسفة. وبدأ اكتشاف أدب القدماء الإنساني في أدب اليونان وأحيائه والنسيج على منواله. فلا إبداع بلا بحث في الأصول، وبلا خيال وشعر وأدب ( بوكاشيو - بترارك ).

٢- كانت حركة الإصلاح الديني تاليه للأحياء وسابقة على تأسيس العلم. فتصحيح موقف الإنسان في العالم شرط لقيام العلم، وكذلك الصلة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط، وحرية الإنسان في تفسير المكتب المقدسة، وأولوية التقوى الباطنية على المظاهر الخارجية والطقوس والشعائر، وارتباط الدين بالوطن واللغة القومية. فإعادة بناء الموقف الحضاري هو شرط قيام العلم. وهو الذي يسمح

بظهوره. وقد تم ذلك في القرن الخامس عشر. وكان ثمنه المطالبة برأس لوثر ومذابح البروتستانت.

٣- تحقيق نهضة شاملة تقوم على اعتبار الإنسان محور الكون، والطبيعة مصدر العلم، وتقوم بمهمة نقد القديم، وإفساح المجال الجديد، وإعادة بناء التراث. وقد تم ذلك في عصر النهضة، في القرن السادس عشر، وظهور النزعة الإنسانية عند ارسم وبداية تأسيس العلم الطبيعي. وكان ثمن ذلك محاكمة كوربنيكس وحرق جيوردانو برونو علناً لنظرياته في الفلك وفي الإنسان المعارضة لأرسطو والكنيسة.

٤- الإعلاء من شأن العقل. واعتباره آلة العلم. وتأسيس المنهج العقلي الاستدلالي (ديكارت). وتحول العقلانية إلى تيار حضاري من أجل إعادة قيام النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أسس عقلانية، فخرية الفكر ليست خطراً على التقوى، ولا على سلامة الدولة. بل أن القضاء على حرية الفكر خطراً على التقوى ويهدد سلامة الدولة (اسبينوزا). وقد تم ذلك في القرن السابع عشر.

وكان الثمن تعذيب جاليليو ومحاولة اغتيال اسبينوزا  
بخنجر في الظهر من الخلف.

٥- تقجير العقل في شتى مجالات حياة، وظهور  
تطبيقات العقل في المجتمع. فاندلعت الثورة الفرنسية  
تطبيقاً لمبادئ فلسفة التنوير: العقل، والطبيعة،  
والإنسان، والتقدم، والحرية، والديمقراطية، ودفع  
الثنى شهداء الثورة الفرنسية من المفكرين الأحرار  
ووضع رقابهم تحت المقصلة مثل كوندروسيه.

٦- الانتقال من العقل إلى المادة، ومعرفة قوانين الحركة  
والتطور، ونشأة العلم التجريبي وقيام الثورة  
الصناعية، وظهور مكتشفات العلم وتطبيقاته حتى  
أصبحت الحضارة الأوروبية مرادفة للحضارة  
العلمية الصناعية. وكان الثمن تهم الإلحاد والكفر  
والمادية ضد العلماء. وقد تم ذلك في القرن التاسع  
عشر.

٧- ظهور الثورة الصناعية الثانية، وتطبيقات العلم في  
التكنولوجيا، وظهور المجتمعات الصناعية المتقدمة،  
والحسابات الآلية، وحساب مستقبل العالم، وقد كان

الثمن المدفوع هذه المرة من روح الحضارات ودماء الشعوب. وعلى هذا النحو. كانت التكنولوجيا وريثة العلم، والعلم وريث التنوير، والتنوير وريث النهضة، والنهضة وريثة الإصلاح، والإصلاح وريث الإحياء. ولم يحدث العلم في فراغ. ولم تنشأ التكنولوجيا من عدم. وبالتالي كان نقل العلم والتكنولوجيا دون المراحل الممهدة لها هو نقل لمظاهر التقدم على أسس من التخلف.

ولم تستطع الأبحاث المقدمة في هذا المحور تحقيق هذه الرؤية على وجه التمام. فقد وقعت بعض الأبحاث في النموذج الغربي للتقدم عن طريق النقل المباشر لآخر إنجازات العصر. فأمّحت خصوصيات الشعوب نظراً لتقدم وسائل الاتصال التي قضت على بعد المسافات وتمايز الحضارات<sup>(1)</sup>. ويمكن تلخيص الوضع كالاتي:

---

(1) د. محمد غانم الرميحي: نموذج التقدم في الدول النامية ( وضع الدول العربية والنفطية).

١- اعتبار الحضارة الإنسانية واحدة، وأن التفاعل الحضاري قادر على صهر الحضارات وبالتالي إنكار خصوصيات الشعوب، وتكون الحضارة العربية ونموذج تقدمها هو النموذج الأوحى للتقدم لكل الشعوب وعلى رأسها الشعوب غير الأوربية.

٢- النظر إلى التراث على أنه يمثل عودة إلى الماضي بالضرورة، وعلى أنه أساس الدعوات المحافظة في حين أن التراث قد يكون أيضاً رؤية مستقبلية، وقد يكون قادراً على إقالة الحاضر من عثرته والإعداد للمستقبل، وتهئية شروط التقدم.

٣- إنكار محاولات كل شعب لتحقيق التغير الاجتماعي من خلال التواصل الحضاري والتجانس في الزمان. واعتبار أن محاولات الجمع بين النقل والعقل، وبين الماضي والحاضر، وبين التراث والتجديد، كلها محاولات مدانة سلفاً. وإيثار نموذج الانقطاع. فالدولة العثمانية انقطاع في المجتمع العربي. في حين أن المجتمع العربي هو الذي يمثل انقطاعاً عن الدولة العثمانية. فمازالت التيارات الثلاث الرئيسية



المكونة لفجر النهضة العربية وهي الإصلاح الديني  
والتيار العلماني والتيار الليبرالي، مازالت كلها  
مفروضة في الإسلام فعلاً أو رد فعل أو إعادة  
صياغة وبناء.

٤- إنكار تجارب الشعوب الأصلية وطرق التغير  
الاجتماعي التي تقوم على المحاولة والخطأ مثل  
التجربة الناصرية، والاشتراكية العربية،  
والاشتراكية الأفريقية، ومحاولات أمريكا اللاتينية  
لإقامة علوم اجتماعية وطنية مستقلة عن العلوم  
الاجتماعية الغربية، واتهام كل التجارب الأصلية  
( محمد علي، عبد الناصر ) بأنها نماذج غريبة  
برجوازية.

٥- التأكيد المطلق على أن عوامل التغير والتنمية تكمن  
حقيقة في القوي الاجتماعية والعوامل الاقتصادية  
مما يوحي بمنهج مادي خالص على الرغم من أثر  
الأفكار والمعتقدات وأنساق القيم في سلوك  
المجتمعات النامية وتحديد تصوراتها للعالم وبواعثها

وأنها لا تقل مادية من ناحية الأثر عن العوامل  
المادية الفعلية.

ويقول بحث آخر بتصحيح الوضع. فيرفض محاكاة  
الغير وتقليد النمط الغربي<sup>(1)</sup>. ويحدد عقبات الإبداع في  
خمس: أولاً، الاستمرار في محاكاة النمط الغربي من أجل سد  
الفجوة أو اللحاق بالركب، وذلك لأن محاكاة الغير تقضي منذ  
البداية على أي حافز للإبداع، ما دام ما نحتاج إليه معداً  
وموجوداً سلفاً. ثانياً، الاستيراد على نطاق واسع للمنتجات  
التكنولوجية دون جهد مواكب لتملك ناحية التكنولوجيا ذاتها  
باعتبارها مجموعة من المهارات والمعارف. ثالثاً، غياب  
حرية الفكر والتغير وسيادة القهر الذي يجد له مبررات -  
أحياناً - في بعض جوانب تراثنا الديني. فلا إبداع إلا في  
مجتمع واع وعالم بما يدور على أرضه ومن حوله. رابعاً،  
النظر إلى العلم نظرة السحر. وإن حقائقه أبدية لا يمكن  
نقدها، وبالتالي يتحول العلم إلى أسطورة. خامساً، عبادة

---

(1) د. أسامة الخولي: عقبات في طريق الإبداع العربي الذاتي في مجال  
التكنولوجيا

القديم أو الانفصال عنه، في حين أن الموقف النقدي من التراث هو شرط الإبداع. فالتراث متغير ومتحول ومتبدل، ويمثل اجتهادات الأجيال على تباعد الأزمنة والأمكنة.

وبالإضافة إلى البحوث النظرية أو التاريخية في الإبداع، هناك بحوث أخرى تطبيقية في إبداعات العرب في العلم والفلسفة والاجتماع واللغة. ففي مجال التكنولوجيا حقق العرب إبداعاً ضخماً لا نعرفه نحن اليوم كما نعرف إبداعاتهم في الأدب واللغة والتاريخ وعلوم الدين<sup>(1)</sup>.

وهو الإبداع الذي سبقنا الغرب في دراسته في مجال تاريخ العلوم ولم نلحق به نحن إلا مؤخراً بإنشاء معاهد تاريخ العلوم في جامعاتنا. وقد أعطى الباحث نماذج من منجزات للهندسة الميكانيكية العربية. وحلل بعض أمهات الكتب مثل "كتاب الحيل" لبنى موسى، و"الجامع بين العلم

---

(1) د. أحمد يوسف الحسن: نماذج الإبداع التكنولوجي في الحضارة العربية والعوامل التي كانت وراء الإبداع والحقيقة أن هذا البحث يدخل ضمن المحور الثالث "التراث والنهضة الحضارية" وهو أوسع المحاور إلا أن عرضه تم هنا نظراً لارتباطه بموضوع العلم والتكنولوجيا.

والعمل النافع في صناعة الحيل: للجزري، و" الآلات الرومانية" لتلقي الدين مع إعطاء أمثلة شارحة من الكتب الثلاث<sup>(1)</sup>.

ثم يبين الباحث بعض العوامل الكامنة وراء الإبداع التكنولوجي العربي ومنها: أهمية الدولة المستقلة والجيش الوطني، أهمية اللغة العربية، أهمية البحث العلمي والتجربة والاختراع، الاعتماد على الذات والصنع المحلي، العلاقة بين العلوم التكنولوجية وبين التطبيق، توافر الخبرات الكافية، رعاية العلماء والمهندسين وتمكينهم من التفرغ للعمل العلمي، إيمان الدولة بالعلم ونبذ التزمت. لم يكن دورنا إذن نقل العلم اليوناني إلى الغرب، فهما أو عن سوء فهم. بل كان إبداع العلم. ولم يعد تاريخ العلم خارج العلم إخفاء لمصادر العلم الأوربي، بل أصبح دالا على تصور العلم، وعاملاً على تقدم العلم. وربما كان البحث في حاجة إلى بيان أثر التوحيد على العقلية العربية في دفعها نحو البحث عن اللامتناهي في

---

(1) وقد قام بنشر هذه الكتب الثلاث معهد التراث العلمي العربي بجامعة

حلب في ١٩٧٦ - ١٩٧٩ - ١٩٨٠

الرياضة وعن قوانين حركة المادة في الطبيعة، وعن إحساس الأمة بإرساله والغاية والهدف، أو ما يسمى بلغة العصر بالمشروع القومي.

وفي مجال الفلسفة يغلب على أحد البحوث طابع الدفاع والتقريظ للحاضر الحضاري الإبداعي المؤيد بمنحهم النصوص والشواهد التاريخية على عظمة الإسلام ودفعة العقل العربي على التفلسف والنظر والاستدلال، وخلافة الإنسان لله على الأرض، وربط النظر بالعمل، واحترام فكر الآخرين وحضارات الأمم، واتباع منهج التجريب عند العلماء<sup>(1)</sup>. ولئن يتم الإبداع في الحاضر المنشود إلا باتباع مناهج القدماء في النظر والتجريب. ولكي يتم ذلك لا بد من إنشاء جامعات متخصصة من نوع جديد أو على الأقل اثنتين، واحدة للعلوم الإنسانية، والأخرى للعلوم النظرية التطبيقية مع ضمان حرية الفكر. وقد غاب عن البحث أي تحليل للأوضاع الاجتماعية التي ساعدت في الماضي على

---

(1) د. محمد عبد الهادي أبو ريذة: بحث حول إمكانيات الإبداع العلمي والفلسفي بفضل المراجعة والتطوير لموضع البحث والمنهج.

الإبداع في الفلسفة أو في الحاضر التي تعوق هذا الإبداع. ولم يربط الإبداع الفلسفي بأي مشروع قومي، وكأن الفلسفة تتم في فراغ، لا مكان لها ولا زمان، ودون بيان لكيفية تحقيق ذلك في نظام سياسي يعتمد على القوة دون العلم<sup>(1)</sup>.

وفي ميدان علم الاجتماع بين أحد البحوث مساهمة العرب في علم الاجتماع<sup>(2)</sup>. فقد انفتح العرب على القدماء، ورفضوا الانغلاق والتعصب، وخلقوا أطراً واسعة لتطوير ثقافتهم وحضارتهم. وقد تباينت المواقف بالنسبة لإبداع العرب بين موقفين: الأول، عنجهية وأناية المنهج الأوربي في التأكيد على أن أوربا هي منبع العلوم. والثاني، رد فعل مضاد يجعل للمفكرين الشرقيين أثراً حاسمة على الفكر الأوربي منشأة وتطوراً، تعصباً بتعصب، وهوى بهوى. ويحاول الباحث شق طريق ثالث موضوعي علمي هادئ. ويجد ذلك في ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع قبل

---

(1) ويرجع الفضل في إبراز أهمية المشروع القومي للإبداع إلى د. حسام عيسى أستاذ الاقتصاد بجامعة عين شمس ومسئول البرامج بجامعة الأمم المتحدة.

(2) سوشيتيس : لمحات عن مساهمة العالم العربي في علم الاجتماع.

أوجست كونت. فقد وقف العرب موقف الرفض من منطق  
أرسطو من منظور اجتماعي وليس فقط من منظور فلسفي  
كما حدث بعد ذلك في الغرب. كما رفضه الفقهاء عندما رأوا  
مخاطر القياس في علوم الدين والدنيا، وقد نقد ابن خلدون  
منطق أرسطو ظاهرياً وذلك لأنه مجرد آلة للعلم وباطنياً  
بنقده الصورية وبحثه عن منطق الحس والتجربة  
والاستقصاء لمعرفة الواقع. لقد أسس ابن خلدون مناهج  
البحث التاريخي. ودرس المجتمعات البشرية وتطورها  
دراسة علمية تجريبية تاريخية، وميز بين المجتمع والدولة،  
وهو ما لم تعرفه أوربا إلا مؤخراً. وبين عوامل تطور  
المجتمعات وقوانين التطور الاجتماعي. وجعل للعلوم  
الإنسانية منهجاً خاصاً، في حين أن الغرب ظل حتى الآن  
يستعير لها مناهج العلوم الطبيعية لدراسة الظواهر الإنسانية.  
كما استطاع ابن خلدون أخيراً أن ينتهي إلى تصور شامل  
وكلي للمجتمع نفسه يضع الفكر والثقافة في إطارهما  
السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ويبدو أن الباحث مازال  
تحت تأثير رد الفعل على الغرب وتحيزه لحضارته.

وفي بحث آخر يعتمد على علم نفس الطفل الغربي، وعلى تجربة خاصة على ابن الباحث تظهر إمكانية تعلم اللغة العربية منذ الطفولة الأولى إذا ما تحدثها الطفل في المنزل<sup>(1)</sup>. وبالتالي تسقط دعوى القائلين بترويج العامية كلغة للحياة اليومية وإبقاء الفصحى لغة الثقافة والتدوين: وعلى هذا النحو يتحقق الإبداع ولكن بأطر نظرية غريبة وبمناهج تربوية غريبة دون إحساس بالتناقض بين شروط الإبداع وأطر الإبداع ونتائج الإبداع ودون أية إشارة إلى دراسات لغوية مشابهة في تراثنا اللغوي القديم.

### ثالثاً: التراث والنهضة الحضارية:

وهو أغنى المحاور وأهمها، بل محورها الأساسي لأن المحاور الثلاثة الأخرى كانت تعود وترجع إلي هذا المحور، أي الصلة بين التراث القديم والنهضة المعاصرة. ويهدف هذا المحور بالفعل إلى البحث عن شروط الإبداع في ربط الماضي بالحاضر والحفاظ على الهوية القومية المتمثلة في تراث الأنا في مواجهة التغريب المتمثل في تراث الغير.

---

(1)د. عبد الله البركات: اللغة العربية والإبداع الفكري الذاتي.



وإعادة بناء تراث الأنا على التجارب الوطنية المعاصرة،  
رصيد الشعوب الضخم المتمثل في خبرات أجيالها الحالية<sup>(1)</sup>.  
فإذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضة على أنقاض  
التراث. فإن المجتمعات غير الأوروبية تعطي النموذج الآخر  
للنهضة على أكتاف التراث. وبالتالي تكون البشرية أمام  
نموذجين: الانقطاع أو التواصل. والتراث لدى الشعوب  
النامية، وهي الشعوب التاريخية، هو الذي يعطيها هويتها  
وأصالتها وخصوصيتها، ويحميها من التميع والترغيب  
والذوبان في الآخرين. وتمتد جذوره في وجدان الشعب،  
يحدد تصوراته للعالم، ويعطيها موجهات للسلوك، يعطيها  
عمقها التاريخي ضد النقل والاستيراد، ويجعل حاضرها أكثر  
ازدهاراً وكمالاً وغنى من التحديث المنقول، ويدفعها نحو  
التقدم، ويطلق طاقاتها. وبالتالي تتحقق الاستمرارية التاريخية  
وخصوصيات الشعوب، وتتعدد النماذج، وتتجاوز فيما بينها.  
وتكون الحضارات كلها على مستوى واحد من المساواة.  
وتكون علاقاتها علاقات تبادل وتساو لا علاقة مركز

---

(1) هذه البحوث الثلاث الأخيرة غير مرتبطة بأحد المحاور الأربع ولكن  
طبقاً لموضوعها كانت أكثر ارتباطاً بمحور الثاني.

وأطراف. ولا تقتصر مادة التراث فقط على التراث الديني، الكتب المقدسة والعلوم الدينية، بل تشمل أيضاً الأمثال العامة والأدب الشعبي والسير والملاحم التي ما زالت الشعوب تستشهد بها، بالإضافة إلى تجاربها ورصيدها الحياتي وخبراتها اليومية المعاشة. ولما كان كل تراث يشمل النقيضين، أنت أهمية تفسير التراث كشرط للنهضة الحضارية عن طريق استبعاد أحد النقيضين الذين يتعارض مع مصلحة الأمة ومتطلبات الأجيال الحاضرة. وبالتالي تتم قراءة الحاضر في الماضي، وينتقي من القديم ما يحقق مصالح الأغلبية. ويعاد الاختيار بين البدائل طبقاً لحاجات العصر.

وتتمثل سلبيات التراث في التصور التسلطي للعالم المتمركز حول الواحد، وسيادة المعرفة النصية كما هو الحال في علم أصول الدين، وغلبة المنطق الصوري، والتصور الثنائي للعالم، وسيادة الفضائل النظرية على الفضائل العملية كما هو الحال في علوم الحكمة، وسيادة القيم السلبية على القيم الإيجابية كما هو واضح في التصوف. وتتمثل إيجابيات التراث في جوانبه العقلانية والطبيعية والإنسانية والعملية

والاجتماعية كما هو واضح في التراث الاعترالي. والتراث ليس موجوداً فقط في بطون الكتب وأمهات المتنون بل هو سلطة. تمثلته حركات المعارضة من شيعة وخوارج ومعتزلة. كما تتمثله القوى الاجتماعية المختلفة، العليا أو المتوسطة أو الدنيا. كما أصبح الآن نقطة انطلاق إلى الثورة بعد تغيير المراكز من الواحد إلى الكثير أو من الله إلى الإنسان. أو تغيير المحاور من الأعلى والأدنى إلى الإمام والخلف أو في تغيير المستويات اللاهوتية والفقهية والصورية إلى المستويات الفردية والاجتماعية.

ويقف التراث الذاتي في مواجهة تراث الغير لتحجيمه ورده داخل حدوده وإفساح المجال للإبداع الذاتي. فالحداثة لا تعني العيش على مستوى الإنتاج في الغرب والتمتع بها سواء في أساليب الحياة أو في الإطلاع على آخر صيحات العصر في الثقافة والأدب الفن. فالحداثة بهذا المعنى تزوج للتقدم الخارجي، وتترك التخلف في الأعماق، وتحدث الانقطاع بين الحاضر والماضي، وتولد المحافظة من أجل الدفاع عن الوضع القائم، وتقضي على خصوصية القديم ونوعيته، ويستحيل من خلالها اللحاق بالغرب وتكون طبقة

من المستغربين المتأوربين تدين بالولاء للغرب والدوران في  
فلك الأجنبي، ومع ذلك فقد استطاعت الحداثة بهذا المعنى  
تكون جيل من المتخصصين كانت له فاعليته وأثره في  
الحياة، وتعليم أجيال لاحقة من الوطنيين، وتكوين نوافذ  
مفتوحة على العالم الخارجي، ونوافذ للعالم الخارجي على  
العالم العربي. وكانت خطورة ذلك أن نشأ تزواج بين  
التحديث والتغريب، فأصبحت وظيفة الشعوب الناهضة النقل  
والاستيعاب، تخطط بين العالم والمعرفة، بين نشأة العلم ونتائج  
العلم. بين التصور العلمي للعالم واكتشافات العلم. وتتصور  
أن التقدم هو استيراد آخر المخترعات والإنجازات  
التكنولوجية الحديثة. فتقفز إلى النتائج دون المقدمات. وقد  
أدى التغريب على هذا النحو إلى عدة مخاطر منها التعلم  
المستمر والتتلمذ على أيدي الغير إلى ما لا نهاية، وتحويل  
الذهن من مبدع للعلم إلى متلق للعلم، واستمرار الترجمة  
والنقل إلى ما لا نهاية ذاتها وليست وسيلة للتمكن من شروط  
الإبداع، وتكوين العظمة الحضاري لدى الشعوب الغربية  
وفي مقابلها مركب النقص الحضاري لدى الشعوب غير  
الأوربية ما دامت العلاقة بينهما باستمرار أحادية الطرف:

طرف يعطي وطرف يأخذ، وضياح قدرة العقل على التفكير وتحويله إلى وظيفة الذاكرة في الاستيعاب والحفظ حتى أصبحت الحضارة الغربية هي النموذج الأوحى لكل الحضارات. وتم تزيف الحضارات الأخرى على يد الاستشراق والإنثروبولوجيا. وانتشرت خارج الحدود كمقدمة للاستعمار أو كآلية له كأحد مخلفاته. ومنذ فجر النهضة القومية بدأت الشعوب المتحررة حديثاً في التحرر من الأسر الحضاري الغربي بعد أن رأت نفسها في مرآة الغير. فاطلعت على الجديد، وحدثت لها الصدمة الحضارية، ونهلت من حضارة الغير، وبدأت في النقد الذاتي للتراث. حاولت الحضارات الوطنية تأصيل حضارات الغير مثل العقل والطبيعة والعلم والنزعة الإنسانية والحرية والديمقراطية والنقد وكأنها منبثقة من التراث القديم. ثم حدثت محاولات لتحجيم الغير، وتم إدراك محلية الثقافة الغربية، وأنها ثقافة بيئية خالصة، لها بداية وتطور ونهاية. وحدثت محاولات عدة للتخلص من آثارها وكتابة تاريخ جديد من منظور غير أوربي، ومحاولة إقامة علم جديد من منظور غير أوربي، ومحاولة إقامة علم جديد لنقد الغرب "الاستغراب" أسوة

بالاستشراق. وكان في ذلك إفادة للغرب ذاته لرؤية ذاته في مرآة الغير كما رأينا نواتنا في مرآته منذ عدة أجيال وإبان عصر نهضته. وذلك كله من أجل القضاء على تمرکز العالم حول الغرب ووضع الحضارات الإنسانية كلها على نفس المستوى بعد حصر " فائض القيمة التاريخي " ورده للشعوب التاريخية صاحبة الحق فيه.

وبعد إثبات تراث الأنا وتحجيم تراث الغير تبدأ النهضة الحضارية وذلك بصياغة الثقافة الوطنية ابتداء من حركات التحرر الوطني حيث انتهى عصر الهيمنة الأوروبية، وظهرت ثقافات التحرر الوطني، وتفجير القوى الوطنية الخلاقة، وصياغة المشروعات القومية، وقد أعطت ثقافات التحرر الوطني نماذج عدة مثل الثورة الثقافية في الصين، والمقاومة الفيتنامية، والثورة الكوبية، وثروات الفلاحين في أمريكا اللاتينية، والثورة الأفريقية، وأخيراً الثورة الإيرانية، كما أبدعت الثقافة الوطنية في موضوعات مثل دور الجيوش الوطنية في قيادة الثورة، ودور الدولة في التنمية، وتحالف قوى الشعب العامل، وصياغة الاشتراكية العربية، وبروز القومية العربية كحركة تحرر وطني، وتكوين حركة عدم

الإنجاز، وتمثل اتجاهات التجربة لدينا ثلاثة تيارات: الأول الإصلاح الديني أو الإصلاح السياسي الذي استطاع إشعال الثورة ضد الاستعمار والدفاع عن الحرية والديمقراطية ضد طغيان الحكام، والدعوة إلى الاشتراكية، والعدالة الاجتماعية، والإسهام في حركة التقدم، والدعوة إلى العلم والقوة والصناعة، والدعوة إلى وحدة الأمة الإسلامية. ومع ذلك فقد كانت له حدود منها: احتياجه لصياغات فكرية محكمة وبرامج وطنية أكثر تفصيلاً، ورفض الفكر الطبيعي المادي واعتباره إلحاداً، وغياب التمييز بين مفاهيم الإصلاح والنهضة والتغير الاجتماعي والثورة، وانتهاء الحركة ذاتها إلى سلفية كما بدأت. والثاني العلمية أو الماركسية. وهو الاتجاه الذي بدأ من تراث الغير الذي استطاع أيضاً الثورة ضد الاستعمار. وتميز بحيويته وحماس أفراده. ومع ذلك فقد كانت له حدود منها: عدم التخلص من تراث الغير، والدجماطيقية، والحدلقة الفكرية، وغياب الواقع الإحصائي، وعدم قيام وحدة وطنية بين فصائلها أو بينها وبين غيرها من القوى الوطنية، والولاء للأمية بصرف النظر عن المصالح القومية للشعوب، وإعطاء الأولوية للمذهب السياسي على

الوطني القومي. والثالث الليبرالية أو الرأسمالية. وقد قدر لهذا التيار أن يحكم بالفعل. واستطاع بناء الدولة الحديثة ونشر مفاهيم الحيوية والدستور والعدالة، وتفجير الثورات الوطنية، وارتباطه بالاتجاه الإسلامي، ومع ذلك فقد كانت له حدود منها: نشأة الرأسمالية كنتيجة طبيعية، وسيادة النظم الملكية الوراثية، والتلاعب بالحرية والدستور والحياة النيابية، والفساد العام والرشوة والتهرب من الضرائب. وقد تعثرت نهضتنا الحالية نظراً لعدم وجود تصور جدلي بين الزمان والتاريخ، بين مرحلة التجربة الوطنية ومراحل التاريخ، فأما نرجع إلى الماضي كما هو الحال في الحركات الدينية السلفية أو نستبق المستقبل كما هو الحال في الحركات العلمانية، وننسى اللحظة التاريخية الحاضرة التي يمكن وصفها بأنها أزمة الغرب وريح الشرق، والقدرات الذاتية للشعوب غير الأوروبية. ولذلك يتم اليوم حصار الإبداع وإجهاض العقول عن طريق احتكار النظم السياسية للعمل الوطني وعزل المثقفين عنه، وعدم تجنيد طاقات الشعب كلها لخدمة القضية الوطنية، والعزلة عن الواقع، وعدم وجود خبرات محلية تبدأ منها التجربة الوطنية حتى يحدث الإبداع، والهجرة إلى



الخارج أو ما يسمى باستنزاف العقول، أو الهجرة إلى الداخل والتفوق على الذات، والتخصص العلمي الدقيق دون وعي سياسي، والتعايشية والارتزاق وإيثار السلامة وتوظيف العلم لم يدفع أكثر، ومحاصرة المبدعين وإجهاض العقول حتى يعم الإحباط العام ويسرى الموت في الروح، ويسود الاكتئاب والسوداوية<sup>(1)</sup>.

وفي نفس المحور يقيم أحد الباحثين تحليلاً لفظياً لمفاهيم التراث والانبعاث والإبداع أو الأصالة ويستعمل منهاجاً لغوياً اجتماعياً فقهياً دقيقاً يصل إلى حد القضاء على التجارب الحية التي خاضتها الشعوب العربية منذ القرن الماضي. ويميز بين عوامل ست في الخطاب العربي: اللغة، والسلوك المتجسد اللاواعي في سلوك الأفراد، ونوعية الخيال، والنظرة إلى الكون المستمدة من التوحيد، والنظرة إلى الإنسان المنبثقة من مفهوم الفطرة، وتصور المجتمع الأفضل المتفرع من مفهوم مكارم الأخلاق، وكان يمكن إضافة

---

(1) د. حسن حنفي: التراث والنهضة الحضارية، في "دراسة فلسفية" ص ١٥ - ٩١، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨، وأيضاً "إجهاض العقول"، الجزء الأول، "الدين والثقافة الوطنية".

عوامل أخرى مثل الأمة والطبيعة والتاريخ<sup>(1)</sup>. ويوجد هذا الخطاب في ظروف ثلاثة: الظرف الزمني أو الآن التاريخي، الظروف الاجتماعية أو اختيار النخبة إطار الفضيلة والأخلاق، وظروف المواجهة والاعتراض، ولا يحدث أي انبعاث حضاري ألا بمفهوم نقدي تاريخي للثقافة مثل نظرة العرب إلى التاريخ الدائرية أو الحلزونية، والبؤس كوعي بالانحطاط، وضرورة أن يتم الانبعاث على يد العرب أنفسهم. ويقوم الانبعاث على عدة دوافع إرادة توسيع قاعدة الانبعاث والإصلاح وضرورة اختزال التطور. ولكن البحث يغفل عن خصوصية الثقافة، ويرى وضعها في إطار الثقافات الإنسانية المشتركة، كما يجعل الوفاء والإبداع متعارضين، في حين أنه لا إبداع بلا جذور، ولا خلق بلا أصالة. كما أن البحث لا يميز بين العلم وتاريخ العلم. فرياضيات الخوارزمي وطب ابن سينا يعبران عن تصور علمي في عصريهما. وإن كانت نتائج العلم متغيرة. ويدعو البحث في النهاية إلى ثورة تربوية على نهج محمد عبده. وهو نهج لا

---

(1) د. عبد الله العروي: قضية التراث والانبعاث الحضاري في الوطن العربي.

يتفق مع المنهج الاجتماعي الذي يؤدي بالضرورة إلى الثورة السياسية أي إلى تغيير في البنية الاجتماعية.

وفي نفس المحور ونفس الهدف، حاول أحد الباحثين صياغة نظرية ثورية للتراث لخدمة قضية الهوية الحضارية والمستقبل، وطرح إشكالية الهوية الحضارية في أوقات الأزمة كما هو الحال في الأزمة الراهنة<sup>(1)</sup>. ولا تعني الهوية الحضارية أي بناء ميتافيزيقي أو تاريخي، بل مجموعة الأنساق الثقافية الحية، ترتسم في مجال تاريخي. والتراث هو ما بقي من التاريخ حيا فيها. وتتكون من عناصر متعددة مثل البيئة والزمن والحركة الاجتماعية ووسائل الإنتاج ونوعية النظم السياسية وقدرات الجماعة. وتكشف عن ذاتها في مفاهيمها للإنسان والكون والزمن والمعرفة. أما بالنسبة للهوية الحضارية والمستقبل، فإنهما يتحدان معا في الواقع الحضاري وتحديات العصر. ويتميز الواقع الحضاري العربي بعدة أشياء منها: أنه منطقة حضارية صاغها

---

(1) د. شاكر مصطفى: المستقبل والهوية الحضارية أو النظرية الثورية للتراث.

الإسلام، تشترك في لغة واحدة كأداة للتعبير، مستمرة العطاء، بنيتها الاجتماعية قديمة، يغذيها الدين، ويعيش مع الرواسب التراثية، وعجزها عن تحويل أصالتها إلى قوى دافعة للتقدم، واستمرار الصراع فيها خصوصاً في جناحها الشرقي.

أما تحديات العصر فتتمثل في ثورتين: ثورة المعرفة وثورة التكنولوجيا. وقد وضعت هاتان الثورتان الإنسان أمام مفهومين جديدين للزمان والمكان، وانقلاب جذري في البنى الحضارية المختلفة للعالم، وأزمة اتجاه فكري وروحي كامل للحضارة البشرية. وفي نفس الوقت وضعت هاتان الثورتان العالم الغربي في مواجهة المجتمعات في صراع غير متكافئ نظراً لتهدم البنى الاجتماعية والثقافية في العالم الثالث وشلل النظم الإنتاجية والسياسية وغزو الفكر الغربي. وفي نفس الوقت ظهرت نماذج حضارية أخرى في مواجهة النموذج الغربي أفقدت الحضارة الغربية طابعها المطلق. أما المشروع المستقبلي فإنه يتم من خلال متحولين: العصر والإبداعية الذاتية. ولذلك تجد الأمة العربية نفسها أمام صدمتين، صدمة المستقبل وسرعة التحويلات، وصدمة

الحدائثة نظر لبطاء التمثلات. وهناك بعض الموانع الداخلية التي تعوق عملية الإبداع مثل التراث كعامل كابح، ونقص الاستعداد، وعدم التواصل بين النظم السياسية والقدرات الإنتاجية<sup>(1)</sup>.

وفي نفس الوقت الذي غلب فيه الطابع النظري الخالص على معظم بحوث هذا المحور، جاءت بحوث أخرى يغلب عليها الطابع الدعائي للإسلام بالاعتماد على منهج النص وشواهد التاريخ<sup>(2)</sup>. فالدين به استمرار وتغير، ثبات وحركة، من طبيعته انطلاقه بالمجتمع. ولا خلاف في ذلك بين دين وآخر. فالأديان كلها طريق متكامل، والناس جميعاً أخوة. لذلك احترام الإسلام الحضارات السابقة. ويركز الباحث على أن الإبداع الذاتي للحضارة الإسلامية الذي يتحقق في الفن الإسلامي خاصة في المسجد. فالأشكال الهندسية تعبر عن اللامتناهي والعقبات هي الأرض السلبية مما سبب نشأة أدب

---

(1) وقد عاب أحد المشاركين غير المتخصصين على البحث لغته الفنية مما يذكرنا بالواقعة المشهورة. لماذا لا تقول ما يفهم؟ وكان الرد: ولماذا لا تفهم ما يقال.

(2) اد. عبد العزيز كامل: الإسلام والإبداع الذاتي.

المقاومة وتفجير طاقات عربية غير محدودة. والإسلام يحتوي في طياته على مقومات الإبداع مثل الحركة نحو المستقبل واحترام العمل، وتطبيق ذلك في التربية. ويحدد الباحث دعائم خمساً للتغيير: أهمية المناهج الخاصة، وإعداد الأفراد، وإعداد الميزانيات، وإعداد الأبنية والمؤسسات، وصياغة ذلك كله في قوانين ولوائح، والتغيير شجاعة ومسؤولية، وله نماذج إسلامية في التاريخ. ويحدث الإبداع في الإنتاج والاستهلاك ويكون حينئذ في حاجة إلى ترشيد. ولا يكفي الرفض بل لا بد من الانتقال من الرفض إلى الإبداع. ويبدو أن الباحث غلب عليه الحديث من موقع المسؤولية والإعداد والتخطيط وكأنه وزير مسئول<sup>(1)</sup>.

---

(1) لم نستطع للأسف تحليل بحث الأستاذ مطاع صفدي: مقال في أصول الإبداع الذاتي بالرغم من أهميته وطابعه النظري الفلسفي الخالص .

## رابعاً: الفكر العربي في النظام العالمي الجديد، التحديات والرؤيا

وقد حاولت البحوث في هذا المحور الرابع والأخير بيان إمكانيات الإبداع في الفكر الإسلامي في مجال السياسة والحكم<sup>(1)</sup>. وهي قضية قديمة عرفت عند القدماء - منهجياً - باسم الوعي والعقل. وعند المحدثين باسم التطور، وهي تمثل أهمية خاصة بالنسبة للإسلام، نظراً لأنه خاتم الرسالات، ولأنه تنظيم فكري شامل. وقد ظهر مؤخراً التيار السلفي كتيار محافظ بالرغم من دعوة أئمة المؤسسين إلى الاجتهاد، وقد كانت الحركات الإسلامية المعاصرة رد فعل على حصر الإسلام في الشعائر والعبادات وبالتالي التأكيد على التحول الإسلام كنظام عام للحياة. كما ظهر أثر "الحاكمة" أي السيادة لأبي الأعلى المودودي وسيد قطب على هذه الحركات. ومع ذلك يجب التمييز بين نوعين من السلفية:

---

(1) د. أحمد كمال أبو المجد: التجديد والفكر الإسلامي السياسي منهجاً وتطبيقاً .

سلفية محافظة وأخرى عقلانية. ويكون حينئذ السؤال الرئيسي: إلى أي مدى يجب الوقوف عند ظواهر النصوص، وما هو مدى الاجتهاد وإعمال العقل؟ وطريقة الإجابة على هذا السؤال هي التي تحدد التيار المحافظ أو المجدد. وقد اتجهت الحركات الإسلامية المعاصرة نحو المحافظة متأثرة بعدة عوامل منها: رفض الأنظمة السياسية المعاصرة نظراً لما لاقته هذه الحركات من اضطهاد، والرغبة في العودة إلى الإسلام بسرعة متناهية، والانتماء إلى جيل الشباب، والعمل السري الذي يقوم على الطاعة والتلقين، وظهور مصطلحات الجاهلية والمفاضلة. إن مستقبل الحركات الإسلامية مرهون باستعمال منهج العقل وأعمال الاجتهاد والابتعاد عن منهج النص وكما يقول ابن القيم أن تطبيق الشريعة ينطوي على عمليات ثلاث: معرفة الحقن ومعرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. وذلك يعني أولوية الواقع على النص على ما هو معروف في أسباب النزول. يبدأ الباحث بتحديد عناصر المشكلة، وتحديد الوقائع التي يبحث لها عن حكم في الشريعة، ومواضع الإشكال فيها، ثم معرفة النصوص، ثم تطبيق أحدهما على الآخر. ويجتمع المجددون على ثلاثة



أشياء: ممارسة الاجتهاد والانشغال بالواقع والحاضر والاتجاه نحو المستقبل، والانفتاح على الآخرين والتعرف على المذاهب والتيارات العالمية. وهو تيار مجلة "المسلم المعاصر" التي وصفت نفسها بأنها مجلة الاجتهاد. ثم يحاول الباحث بعد ذلك في قسم تطبيقي عن نظرية الإسلام السياسية أو نظام الحكم في الإسلام أو النظام السياسي الإسلامي أعمال الاجتهاد نظراً لعدم اعتناء القدماء بهذا الفرع، ونظراً لأهميته في الصحو الإسلامية الجديدة. والتبرير غير صحيح. فقد اعتنى القدماء بالنظام السياسي الإسلامي في فرع من فروع الفقه هو "الأحكام السلطانية" أو "السياسة الشرعية" أو "الحسبة، وظيفة الحكومية الإسلامية" أو في أبواب الإمامة في علم أصول الدين. ولكن الاستشراق لم يعتن بها كما لم يعتن بها الباحثون المسلمون نظراً لتخوفهم في عصرهم من التطرق لموضوعات السياسية وطرق الحكم، ويرى الباحث أنه تغلب على البحوث الحالية في هذا الميدان آفتان الأولى الانحصار في قضية واحدة وهي قضية الخلافة أو الإمامة، والثانية غلبة بعض النظريات الدستورية والسياسية في الغرب على الفكر الإسلامي السياسي

المعاصر. ومع ذلك يري الباحث أن هناك قنوات غربية لم تخطر على بال القدماء مثل "ديمقراطية القرارات السياسية والاجتماعية"، "حماية الحقوق والحريات" وذلك غير صحيح إذ لا تهم الصياغات، فالمهم المضمون وليس الصيغة. لقد كانت قنوات القدماء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة، واستقلال القضاء، وعدم جواز عزل قاضي القضاة، وحاكمية الشريعة التي لا تعبر عن فئة أو طبقة أو سلطة. ويعد الباحث ظواهر أربعة جديدة أثرت على مشكلة الديمقراطية وهي: الثورة الإعلامية وقدرة أجهزة الإعلام على توجيه الرأي العام، التعاظم المطرد لدور أجهزة المخابرات والمعلومات ونفوذها إلى دوائر السلطة وأعمق الأفراد، امتداد فترات الظروف السياسية غير العادية وتعاقب حلقاتها بسبب تعدد لعبة الأمم في عصر السباق الذري، وأثر الثورة العلمية والتقنية المستمرة على طبيعة ونطاق حقوق الإنسان. وهذه كلها في حقيقة الأمر أوهام أوربية تنشرها أجهزة الإعلام ولا تؤثر في أصالة الفكر الإسلامي أو في طبيعة. ثم يلخص الباحث طرق تجديده للفكر الإسلامي في خمس قضايا يعتمد في البرهنة عليها منهج النص والشواهد

التاريخية أكثر من اعتماده على العقل والبرهان، والبعض منها صحيح والبعض الآخر خاطئ وهي:

١- السياسة الشرعية جزء من شريعة الإسلام وإقامة الحكم الصالح من رسالته وذلك صحيح.

٢- لم يفرض الإسلام نظاماً سياسياً مفصلاً، والخلافة ليست نظاماً محدد المعالم، وذلك غير صحيح نظراً لوجود الشريعة الإسلامية واستنباط الفقهاء وأصل الاجتهاد. وقد ظل نظام الخلافة نظام الحكم الإسلامي على مدى أكثر من ألف عام. ويدل ذلك أما على عجز الفقهاء المحدثين عن استنباط القوانين والوعي بمشاكل العصر وأما أن تكون كلمة حق يراد بها باطل للسماح بالاستعارة من النظم السياسية الغربية ماركسية أو رأسمالية.

٣- الحكم الإسلامي نظام مدني، وسلطة الحاكم المسلم مرجعها إلى الشعب. والحقيقة أن الحكم للقانون، وأن التفرقة بين المدني والديني تفرقة غريبة، وأن الشعب مصدر السلطات من خلال البيعة وليس من خلال الشريعة الوضعية.

٤- جوهر الديمقراطية المعروفة مقبول في الإسلام، ولكن سلطة الأغلبية ليست مطلقة نظراً لوجود القانون العام الموضوعي لحماية الأقليات. وأهل الشورى ليسوا أهل الحل والعقد أو أهل الاجتهاد بل أهل الاختصاص.

٥- عالمية الدعوة لا توجب وحدة الدولة، وهذا صحيح على مستوى السلطة التنفيذية. أما السلطتان التشريعية والقضائية فواحدة مع أخذ تباين المكان والزمان في الاعتبار عند المشرع والقاضي.

ويثير بحث آخر موضوع الإسلام والعروبة مبنياً تمايزهما وتكاملهما والخلاف بين إسلامية الجماهير وعروبة الطلائع<sup>(١)</sup>. لقد أدى كلاهما، الإسلام والعروبة، نفس الوظيفة في تحدي الاستعمار الغربي ولو أن القومية العربية كانت متأخرة في الظهور. وقد سبق بها المشرق العربي نظراً لظروفه ومعاناته من التخلف والاضطهاد أبان الحكم العثماني على عكس المغرب العربي الذي ظل ولاؤه للإسلام قائماً في

---

(١) منح الصلح: دينامية الإسلام والعروبة.

وحدة عضوية بين الإسلام والعروبة، وقد كان الكفاح ضد معاهدة سايكس بيكو في المشرق بين الحريين أحد العوامل الرئيسية في تفجير القومية العربية، تلك المعاهدة التي عملت على تجزئة العالم العربي إلى دويلات وطوائف. ثم ظهر المد القومي الثاني بعد قيام إسرائيل وبرز الناصرية وثورة المغرب العربي في مواجهة الاستعمار الأوروبي. وفي هذه المواجهة فرض الإسلام نفسه كجزء من حركة التحرر العربي، وظهرت العروبة والإسلام كدوائر منفحة بعضها على بعض كما ظهرت الاتجاهات المعادية لحركة التحرر العربي، تتمسح بالإسلام أو المعادية للإسلام تتمسح بحركة التحرر العربي. وقد خلقت هذه القوى المعادية لدى المثقفين عقدة ذنب إسلامية داخل الفكر القومي. وعقدة ذنب عربية داخل الفكر الإسلامي، وقامت بزرع سوء تفاهم بين عروبة الطلائع وإسلام الجماهير، وبينما كان إسلام الجماهير يعني تشبهاً بحركة التحرر العربي فإن النخبة ظلت متهبئة من موقف الاعتراف بالهوية العميقة بين العروبة والإسلام، والنخبة لم تقو عروبتهما إلى حد اتحادهما مع إسلامية الجماهير. وتتمثل المؤامرة الاستعمارية في إيهام الطلائع بأن

إسلامية الجماهير هي نوعياً غير عروبة الطلائع. وإيهام الجماهير بأن عروبة الطلائع هي نوعياً غير إسلامية الجماهير. كما يوحي الاستعمار بأن الإسلام هو علة التخلف الذي قضت عليه الثورتان الكمالية في تركيا والبورقيلية في تونس. كما يوحي الاستشراق بضرورة تقديس الماضي الذي يتمثله الأغنياء ويجدون فيه مبرراً لشرعيتهم. ويقع في الإيهام الأول المصلحون والثوريون، وتقع في الإيهام الثاني النظم الحاكمة. وما من أحد في وقتنا هذا في أي بلد من البلدان إلا ويشعر أمام الإسلام أنه إزاء قيمة مضطهدة وبالتالي قوة ثورية. وهذا ما يجعله التوأم التاريخي لحركة التحرر العربي.

وقد أحيطت هذه البحوث العربية الأساسية بمجموعة أخرى من البحوث المقارنة المساعدة من باحثين مسلمين وغربيين لإعطاء نماذج تاريخية لمحاولات الإبداع في باقي أرجاء العالم الإسلامي وفي الغرب. فقد استطاعت بعض البحوث من باحثين مسلمين وضع البحوث العربية في دوائرها الطبيعية. وتدور معظمها في المحور الرابع. وكان أقوى البحوث من هذا النوع الخطاب الافتتاحي عن أوضاع

العلماء المسلمين في المجتمعات الإسلامية قديماً وحديثاً وكيف رعت الدولة العلم وقدرت العلماء، ولم تمارس أي اضطهاد عقائدي أو مذهبي أو فكري ضدهم على عكس النظم الحالية التي تضحي بالعلم والعلماء بسبب الخلاف الفكري بينها وبينهم حتى ضاعت الهجرة، وعظم استنزاف العقول، فلا علم بلا حرية، ولا علم بلا استثمار<sup>(1)</sup>. وذكر باحث آخر أن العرب لا يمثلون إلا سدس المسلمين، وأن القضايا الرئيسية في موضوع الإبداع ليست عربية بقدر ما هي إسلامية، وأن الإبداع الذاتي الإسلامي أكثر شمولاً وأوسع نطاقاً من الإبداع الذاتي العربي. ومن ذلك أثر مفهوم المساواة الإسلامية على نظام الطبقات الطائفية في الهند وكيف استطاع الإسلام هز المجتمع الهندوسي من جذوره<sup>(2)</sup>.

---

(1) د. عبد السلام: نهضة العلوم في البلدان العربية والإسلامية (باكستان)

(2) د. رشيد الدين خان: مفهوم الإسلام للمساواة الإنسانية كمبدأ محوري في التحول الاجتماعي. جذورها المبنية والانعكاس الثقافي في مواجهة نظام الطبقات في الهند (الهند). أنيس الزمان: وجهة نظر حول قضية التحديث العربي (بانجلادش).

وقد حاولت عدة بحوث أخرى، من باحثين غربيين، إعطاء تجارب شعوبهم الخاصة في فرنسا وألمانيا وإيطاليا وأمريكا اللاتينية، لإعطاء الفرصة للمقارنة بين الإبداع الذاتي العربي والإبداع الذاتي الغربي<sup>(1)</sup>. وركز أحد الباحثين على أهمية الخصوصية في عمليات الإبداع في الغرب. كان أهمها نموذج أمريكا اللاتينية التي يتشابه موقفها الحضاري مع المواقف العربي والتي استطاعت إقامة علوم اجتماعية وطنية، تأخذ الحياة القومية مادة للعلم في مقابل العلوم الاجتماعية الغربية<sup>(2)</sup>. وقد تضافرت جهود جميع المشاركين

---

(1) هنري لوفيفر: مشروع في الإبداعية ( فرنسا )

(2) لي تان كوي: حول الإبداعية الحضارية في الغرب. فترت ستيتيات: حول الدروس التاريخية من أجل تعزيز الإبداع ( ألمانيا ) جوزيبي موروسيني: حول الأنماط المختلفة المقاومة الغزو الثقافي العربي في وسط وجنوبي شرق آسيا ( إيطاليا ) كاربرأداماس: حول الإبداعية الفكرية في مجتمعات أمريكا اللاتينية ( فنزويلا ).



لإبراز هذه القضية القومية التي جمّلت لواءها مجموعة من  
طليعة المثقفين العرب والمسلمين<sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> ولا ننسى في هذا المجال التنويه بالجهود المشكورة للأستاذين عادل  
حسين ومنير شفيق على صدق تدخلتهما سواء فيما يتعلق بالتبعية  
والاستقلال أو فيما يتعلق بالنقل والإبداع.

## الأصالة والمعاصرة

### أولاً: ماذا تعني الأصالة؟

لا تعني الأصالة العودة إلى القديم واجترار الماضي، والفخر بالآثار، والاعتزاز بها، وكأن الماضي يحتوي على قيمة في ذاته، وكأن العودة إليه تكون غاية في ذاتها وليس وسيلة لتعميق الجذور، واكتشاف معوقات الحاضر أو الدوافع على تقدمه. وكثيراً ما يعبر هذا الموقف عن قصور في فهم الحاضر، وانعزال عنه كلية، وتعويض عن ذلك بجعل الماضي بديلاً عنه، فيتم الغرق فيه إلى الأذقان، كما يكشف عن إسقاط تام للمستقبل، ولا يشير إلى أية رؤية له تجعل الحاضر إحدى مراحل.

كما لا تعني الأصالة العودة إلى الدين بالضرورة باعتبار أن الدين في مجتمعنا وفي مجتمعات أخرى هو جوهر الماضي ومحوره الأساسي. فالأصالة قد تكون في الطبيعة وفي الوجدان وفي العمق التاريخي وفي الأمثال

العامة وفي الثقافة الشعبية وفي الشخصية القومية<sup>(1)</sup>. كما لا تعني العودة إلى نوع خاص من القيم الدينية أو إلى الإيمان بوجه خاص باعتباره قيمة دينية أولى فالقيم الدينية وحدها ليست هي كل التراث. بل قد تعني العودة إلى الطبيعي وإلى الدنيوي وإلى العالم. فإذا كان الدين جزء من تكوين وجداننا القومي فإن الدنيا لا تقل عنه إن لم تزد عليه أحياناً وكما هو واضح في بعض الأمثال العامة مثل "اللي عاوزه البيت يحرم على الجامع"<sup>(2)</sup>.

ولا تعني الأصالة الحرص على التمايز والخصوصية بأي ثمن وعلى أي نحو وبأي شكل حتى ولو كان عن طريق الإعلان التجاري عن النفس، والتمايز المصطنع عن الغير

---

(1) كتب هذا البحث في المغرب عام ١٩٨٣ في أحد لقاءات منتدى الفكر والحوار".

انظر " عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة " قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٣ - ١٧٦ ، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦

(2) نظر أيضاً " التفكير الديني وازدواجية الشخصية " ، المصدر السابق، ص ١١١ - ١٢٧ .

في الأشكال والرسوم وفي المظاهر الخارجية وأحياناً في  
العنصر والجنس. فالأصالة بهذا المعنى وقوع في العنصرية  
والنرجسية والأنانية وحب الذات، وإيثار الانعزال على  
المشاركة، والانفصال على الاتصال خاصة إذا كانت هذه  
الأصالة ليس فقط في الإبداع الفكري والفني بل أيضاً في  
اللحم والعظم والدم والسلالة.

ولا تعني الأصالة أيضاً التفوق على الذات، ورفض  
الغير، والنفور من الغريب باعتباره مزيفاً وارداً دخيلاً عميلاً  
تفقد الذات هويتها فيه، فالأصالة بهذا المعنى عزلة وفراغ  
وتجمد وتقلص ثم ضمور واضمحلال وفناء. فالذات لا تقوى  
إلا بالغير، وفي صراعها معه أو تمثلها له. الذات قدرة على  
الخصوبة والنماء، وطاقة على الحركة والحياة، تضرر  
باختفاء المعارض، وتموت بانتهاء الباعث، وتذبل إذا ما  
غاب التحدي. إنما تعني الأصالة البحث عن الجذور،  
والتأسيس في الأعماق، وقد كان البحث عن الأصل والجذر  
والأساس أحد مطالب الحكماء قدماء ومحدثين، سواء في  
تراثنا القديم عند علماء الأصول، أصول الفقه أم أصول  
الدين، وفي كتب "تأسيس النظر" (الدبوسي) أو في التراث

الغربي في حركات العودة إلى الأصول، والرجوع إلى الأرحام، والبحث عن الأساس ( روسو، هوسرل، هيدجر ). فكل تغير بلا أساس يكون حدثاً أهوجاً في التاريخ، لا يبقى ولا يستمر، قشرة خارجية سرعان ما تتكسر إذا ما تحركت الأعماق ونبتت الجذور. الأصالة بهذا المعنى شرط المعاصرة، وسبب استمرارها والمحافظة عليها، والضامن لها.

تعني الأصالة أيضاً التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب، وأن يكون حاضرها استمراراً لماضيها ومستقبلها استمراراً لحاضرها، فلا يقع الانفصام في شخصيتها ولا تحدث الازدواجية في ثقافتها بين أنصار الأصالة المعاصرة، بين دعاة القديم ودعاة الجديد، بين التعليم الديني والتعليم العلماني، فيحدث تعارض مصطنع بين الأصالة والمعاصرة، وكثيراً ما يتحولان إلى تيارين متصارعين على مستوى الممارسة والسلوك. وينتهي الأمر إلى ضياع الوحدة الوطنية ممثلة أولاً في وحدة الثقافة، ووحدة الرؤية، ووحدة المنهج، ووحدة الهدف والغاية. فإذا ما انتصرت المعاصرة فإنها لا تبقى إلا المدة محدودة سرعان ما تتكشف وتتحسر. حينئذ، تظهر الأصالة في صورة

محافظة تقليدية تاريخية بعد أن تم كبتها وإيقاف مسارها أثناء وجود المعاصرة فوقها كغطاء ضاغط عليها كما يحدث الآن في تركيا وبولندا. وإذا ما انتصرت الأصالة فإنها تتحول إلى نظم إقطاعية متخلفة وكأن الأصالة لا تعني في الواقع إلا حكم العشيرة أو القبيلة، فلا تعامل إلا بالسيف، ولا إيمان إلا بعبادات القبيلة وقيمها.

كما تعني الأصالة القضاء على معوقات التقدم في الحاضر، والقضاء عليها من الأساس وذلك باستئصال الجذور التاريخية للتخلف المتراكمة من الماضي في وجدان الشعوب حتى يمكن أن تتحقق المعاصرة بسهولة ويسر في زمان أقل وبرسوخ أكثر، وبرؤية تاريخية واعية، وبتدبير وتدبر بعيداً عن التخبط والعشوائية، ودون وقوع في مناهج المحاولة والخطأ، وتحويل الشعوب إلى حقل تجارب مستمرة وإلى مالا نهاية. كما تعني أيضاً دفع مسار التقدم وذلك باكتشاف دوافعه المتراكمة أيضاً من الماضي في وجدان الشعوب حتى تتحرك الجماهير دون ما حاجة إلى دعاية سياسية أو توجيهات حزبية أو منظمات شبابية أو أجهزة إعلامية. إذ تكون حركة الجماهير حينئذ حركة تلقائية تساهم

في التقدم، ولا تعتبره غربياً عليها، ولا تعتبر نفسها مقحومة فيه.

## ثانياً: ماذا تعني المعاصرة؟

لا تعني المعاصرة العيش على مستوى العصر سواء في الفكر أو في أسلوب الحياة. فلا تعني نقل أحدث الأفكار، والحديث عن آخر النظريات، ولوي اللسان بأعقد المصطلحات. فالنظريات نفسها لا تنشأ في فراغ بل هي ردود أفعال على نظريات سابقة، وهذه بدورها ردود أفعال أخرى على نظريات أسبق، وهكذا. فالنظريات لها جذورها التاريخية، وبيئاتها الطبيعية. المعاصرة بهذا المعنى تقتلع الجذور، وتسقط البيئة من الحساب، وتجعل النظريات تنشأ في فراغ، وتنقلها في فراغ، فتصبح هامشية، طائفة في الهواء، تذروها الرياح.

لا تعني المعاصرة أيضاً نقل أحدث وسائل العلم والتكنولوجيا إلى المجتمعات، فالعلم ليس هو نتيجة العلم أو تطبيقات العلم بل هو التصور العلمي للعالم، والرؤية العلمية للواقع، والموقف العلمي من الحياة، والمنهج العلمي في حل المشاكل. فلا يمكن أن ينقل نتاج العلم والتكنولوجيا في

مجتمعات تحركها الخرافة، ويسودها السحر، تنتظر المعجزات، ولا تأخذ بالأسباب، ولا تربط بين العلل والمعلولات. صحيح أن التكنولوجيا تحضر قيمتها معها، ولكنها في الغالب لا تكون قيم العلم والسيطرة على قوانين الطبيعة والتنبؤ بمسارها بل قيم الاستهلاك والترف والراحة والتخمة والمتعة والبطانة.

ولا تعني المعاصرة نقل آخر صيحات العصر في أساليب الحياة، في الفن والعمارة والزينة والعطور، في الغذاء والكساء، والتنقل والمعلومات، والتمتع بما يقدمه العصر من وسائل لرفاهية العيش والراحة والزخرف. المعاصرة بهذا المعنى لباس لقشرة الحضارة والروح جاهلية، ونقل لأسلوب حياة مجتمع الوفرة والرفاهية إلى مجتمع الندرة وشطّاف العيش وهي مجتمعات النهضة والتنمية، بل وإغفال حتى لما تعتر به من تراث حضاري، وأن قيم البداءة والصحراء أكثر دفعا للتقدم والنهضة من قيم الحضارة والمدنية ( ابن خلدون )<sup>(1)</sup>.

---

(1) انظر " الأصالة والمعاصرة " المصدر السابق، ص ١٤١ - ١٤٥



لا تعني المعاصرة قطع الصلة بالماضي، واقتلاع الجذور، واعتبار الماضي أحد المعوقات عن المعاصرة، فبقدر ما يكون الإنسان منسلخاً عن الماضي يكون معاصراً، كما كان أكثر انسلخاً كان أكثر معاصرة. وهنا تتحول المعاصرة إلى نوع من احتقار الذات، ولوي الوجه، ووقوع كلي في التغريب. فتتقلص الحضارات والثقافات المحلية للشعوب، وتنزوي على متاحف التاريخ، وتصبح الثقافة "الغربية" وهي النموذج الأكثر انتشاراً ثقافة عامة وشاملة لكل الشعوب يقلدها الناس، وتقتفي أثرها كل الحضارات. فظهر حضارات ممسوخة، لاهي استطاعت اقتلاع جذورها، ولا هي استطاعت تمثل ثقافة الغير. وهنا تبدو ظواهر "التقزنج" وتتكون طبقة اجتماعية أو تصبح مجتمعات بأكملها لا مكان لها ولا زمان تلفظها المجتمعات المحلية ولا تقبلها المجتمعات العصرية، تفقد مكانها في التاريخ، كما تفقد أهليتها في ممارسة أي دور في التقدم والنهضة.

إنما تعني المعاصرة مجابهة مشاكل الواقع، والدخول فيها، ومواجهتها مباشرة، فالمعاصرة تعني هنا رؤية الواقع والإحساس به، والنظر إلى ما تحت الأقدام وإلى ما تطؤه

الأرجل. تعني المعاصرة أن يعيش الإنسان أحداث الزمن، وأن يعرف روح العصر، وأن يرفض جميع أشكال الزيف والبهتان لتغليب الوعي القومي وتعميته ودفعه نحو الغربة والاعتراب<sup>(1)</sup>.

كما تعني المعاصرة عدم إغفال شيء من مكونات الواقع أو ابتسار جزء منه بل قبول كل شيء فيه والاعتراف بجميع مكوناته، فالتراث مثلاً جزء من الواقع، يفعل فيه، ويؤثر عليه من خلال سلوك الناس ورؤية الجماهير له. والضنك والبؤس والفقر والجوع والحرمان واقع اجتماعي عريض للأغلبية الصامتة في مجتمعاتنا. كما أن التسبب والهزؤ والخلل والفوضى وغياب القانون والعلاقات الواضحة بين الأفراد جانب أيضاً في واقعنا الاجتماعي. وضياح الولاء، وانحسار القضية. وعدم الانتساب إلى أي شيء، واختفاء الصالح العام كل ذلك أيضاً أحد مكونات مشاعر الجيل وإحساسات العصر.

---

(1) انظر "رسالة الفكر" المصدر السابق، ص ٣ - ١٦ وأيضاً "دور

المفكر في البلاد النامية" نفس المصدر ص ١٧ - ٤٠

تعني المعاصرة أيضاً القدرة على الإعلان عن الواقع،  
والشهادة عليه، والتعبير عنه. ولا تعني الكتمان والتخفي  
وإثارة السلامة ورغبة في العيش، وكما يقول المثل الشعبي "  
الباب اللي يجيلك منه الريح سده واستريح". ثم ينتج عن  
المعاصرة بهذا المعنى العكوف عن الذات أو هروب الذات  
وفرارها، الهجرة إلى الداخل أو الهجرة إلى الخارج. إنما  
تعني المعاصرة البحث عن الواقع في أساسه وليس في  
فروعه، والبحث عن الحلول الجذرية لقضاياها الأساسية وليس  
عن الحلول المؤقتة التي سرعان ما تتبدد وتبقى القضايا  
معلقة ودائمة بعد أن ينقضي أثر التخدير الوقتي. بهذا المعنى  
لا تكون المعاصرة استسلاماً للأمر الواقع بل بحثاً في جذوره  
التاريخية وإبنتيه الحاضرة ومتغيراته المستقبلية. وبهذا  
المعنى أيضاً لا تعني المعاصرة السير وفقاً لمنطق الأحداث  
الواقعة تمشياً مع التيار السائد. فالعصري بهذا المعنى  
اشتراكي مع الاشتراكيين، ورأسمالي مع الرأسماليين،  
وضاحك مع الضاحكين، وباك مع الباكين، ومهنتاً مع  
المهنتين، وناعياً مع الناعين. بل تعني المعاصرة أخذ موقف  
جذري ودائم من الواقع مهما تغيرت نظم الحكم. تعني

المعاصرة إيثار الصالح العام على الصالح الخاص، وإعلان الولاء للأمة وليس للأفراد. وتعني أيضاً المساهمة الفعلية في عمليات التغير الاجتماعي في الجماعات العلمية، والأندية الثقافية، والمجلات الفكرية، والأحزاب السياسية، تعني المعاصرة بذل الجهد، وممارسة النشاط. فلا توجد معاصرة من المنازل، ولا توجد زعامة تاريخية تبقى إلى الأبد، تعيش على رصيدها الماضي وبعد أن تتحول إلى مجموعة من رجال الأعمال.

### ثالثاً: ماذا تعني الأصالة والمعاصرة؟

لا تعني الأصالة والمعاصرة وجمعها معاً أن يتحول الأفراد أو المجتمعات إلى شقين: "شق أصيل وشق معاصر أو أن يعيش الأفراد وتحيا المجتمعات على مستويين: مستوى أصيل ومستوى معاصر. فيؤمن الفرد ببركة آل البيت كتراث أصيل، ويكون عالماً طبيعياً حائزاً على جائزة نوبل في الفيزياء. أو يؤمن بالقضاء والقدر ويكون هندسياً يعهد إليه بالسيطرة على الفيضانات ومياه الأمطار بإقامة السدود وتشبيد الخزانات أو يكون قائماً على التخطيط ويعهد إليه بتدبير غذاء الأمة وإعداد موفور لها يحميها من المجاعة

وسوء المحاصيل. أو يؤمن بالإرادة الإلهية التي ترعى كل شيء ويكون طبيباً مداوياً يقدم وسائل العلاج لمرضاه. فيسلك بشخصيتين، ويعيش بمنهجين.

ولا تعني الأصالة والمعاصرة في المجتمعات إقامة دور للعبادة وزخرفتها وإنارتها، وإقامة دور للهو وزخرفتها وإنارتها فلا تعارض بين الدين والدنيا، بين الآخرة والدنيا أو كما يقول المثل الشعبي "ساعة لقلبك وساعة لربك". وبالتالي توفي المجتمعات حقها في الأصالة وبواجبها في المعاصرة، وكأنها تحيا حياتين، وتعيش عيشتين، وترضي نزعتين، وتلبي مطلبين، الإيمان والسياسة<sup>(1)</sup>.

وبهذا المعنى يكون شعار "العلم والإيمان" كأساس تقوم عليه المجتمعات تعبيراً عن هذه الازدواجية بين الأصالة والمعاصرة. فالفرد مؤمن وعالم، والمجتمع مؤمن وعالم، والحياة تقوم على العلم والإيمان. ولكن الإيمان له ميدان والعلم له ميدان آخر، لا يتحدان بل يتجاوران، دون نظر

---

(1) نظر التفكير الديني وازدواجية الشخصية " ، المصدر السابق ص

للإيمان من خلال العلم أو للعلم من خلال الإيمان. وهو الموقف الذي أدانه تراثنا القديم الذي تقوم فيه صلب علومه على الوحدة العضوية بين العلم والدين، بين الدين والفلسفة، بين العقل والنقل، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وعادة ما يتم التضحية في هذه المجتمعات بالعلم والدين معا عندما يستخدم العلم لتأويل الدين أو الدين لتأويل العلم في محاولات الربط بينهما من العلماء المتدنيين أو من المتدنيين العلماء.

وغالباً ما ينتهي هذا النوع من الجمع المزدوج بين الأصالة والمعاصرة في الأفراد والمجتمعات إلى نوع من النفاق. إذ يعيش الفرد أو المجتمع أحد المستويين في الأعماق، والمستوى الآخر في السطح، ولما كانت الدنيا أكثر واقعية من الآخرة فإنها تقرر نفسها ثم تأتي الآخرة كغطاء خارجي لها فتصبح المعاصرة هي الأساس، والأصالة هي الفرع، المعاصرة هي الحياة في العمق، والأصالة هي الحياة على السطح، فتقلب الآية، ويعيش الإنسان في الدنيا مقلوباً.

إنما تعني الأصالة والمعاصرة وحدة باطنية عضوية بينهما بحيث تتحقق وحدة الشخصية في حياة الأفراد والمجتمعات. فالإنسان لا يكون إلا واحداً في حياته وغايته

ومنهجه. والمجتمع أيضاً لا يكون إلا واحداً في هدفه ونظامه ورويته. الحقيقة واحدة سواء كانت دينية أم علمية، والحياة واحدة سواء كانت دنيوية أو أخروية، والعالم واحد سواء كان في معمله أو في دار للعبادة، والعلم واحد سواء كان إلهياً أو إنسانياً. ومن ثم لا ينشأ خطر الازدواجية وما يصاحبها من مظاهر للنفاق بل تكون الحياة الصريحة المتمثلة في وحدة الداخل والخارج.

ولا تحدث هذه الوحدة العضوية بين الطرفين، الأصالة والمعاصرة، إلا بوجود طرف متوسط ثالث تتحقق فيه هذه الوحدة، ويكون أشبه بمركب الموضوع بعد الموضوع ونقيضه. هذا الطرف الثالث هو الواقع، حياة الإنسان، العصر الحاضر، روح العصر، دور الأجيال. لا تتحقق هذه الوحدة إذن نظرياً منطقياً بل علمياً في الزمان والمكان، في عصر معين، وفي مكان معين، ولجيل معين. فالواقع الاجتماعي هو الذي يفرض نفسه على الأصالة والمعاصرة للتوحيد بينهما من خلاله وتحقيقاً لمتطلباته. ومستقبل البشر هو الذي يحدد مدى ارتباطه بالأصالة ومدى حاجته إلى المعاصرة.

تعني الأصالة والمعاصرة إذن وحدة بعدي الزمان،  
وحدة الماضي والحاضر. فما الحاضر إلا تراكم للماضي،  
وما الماضي إلا معاش في المحاضر، فالإنسان كائن  
تاريخي، له مساره في الزمان. فلا هو كائن ميت، تحول إلى  
متحف، ولا هو يعيش لحظات انبثاق وفورات مستمرة،  
مجرد قطرات من الغيث، يمتصها الواقع ولا تمتد في  
التاريخ، لا تتحول إلى روافد وأنهار أو تنتهي إلى تكوين واد  
مصب، تعني الأصالة والمعاصرة بهذا المعنى القضاء على  
الانفصام في الشخصية وعدم ضياع العمر في مشاهدة  
حوادث التاريخ والإنسان خارجها دون أن يكون جزءاً منها  
ودون أن يكون له دور في تحديد مسارها<sup>(1)</sup>.

كما تعني الأصالة والمعاصرة الصدق مع النفس لتحقيق  
وحدة الشخصية، والصدق مع الواقع لتحقيق الوحدة الوطنية،  
فكل قوى النفس العلمية والوجدانية العقلية والقلبية تجد معبراً  
عنها، ومفجراً لطاقتها، ومحققاً لها. كما أن قوى التغيير

---

(1) انظر " التراث والتجديد " ص ١٠ - ٢٦ المركز العربي للبحث  
والنشر، القاهرة ١٩٨٠ .



الاجتماعي ومناهج تحديث المجتمعات على اختلافها تجد حداً أدنى من الحوار والتعاون فيما بينها. فأنصار الأصالة لا يرفضون وحدة عضوية بينها وبين المعاصرة بحيث تكون المعاصرة امتداداً لها. وأنصار المعاصرة لا يرفضون وحدة عضوية بينها وبين الأصالة بحيث تكون الأصالة تعميقاً وتثبيتاً لها.

#### رابعاً: كيف تتحقق الأصالة والمعاصرة؟

لا تتحقق الأصالة والمعاصرة عن طريق التوفيق الخارجي بين الاثنين من أجل تحقيق هدف يبغيه الجميع ويسعى إليه الكل للجمع بين الحسنيين، الدين والدنيا، الماضي والحاضر، الأنا والغير، وبالتالي عمل باقة من الزهور وينتقي فيها من الاثنين أفضل ما فيهما. ولما كان احتمال الحكم الخاطئ قائماً فقد يؤخذ من الأصالة معوقات التقدم وتترك دوافعه، وقد تؤخذ المعاصرة بمعنى الحداثة والعصرية كأسلوب في الحياة وبالتالي يتحول الأفراد كما تتحول المجتمعات إلى كائنات ممسوخة مشوهة لا قوام لها، عجوز ملطخة بالمساحيق والألوان.

وكثيراً ما يتم التوفيق على نحو انتقائي صرف وطبقاً لأهداف شخصية خالصة أو مصالح فتوية. فيدعي المحدث أو المصلح أو المجدد أنه وحده الذي جاء بمربط الفرس، وأنه وحده هو القادر على حل العقدة. فيأخذ نصيبه من الشهرة، ويعتلي منصات الخطابة وتتصدر أخباره وصوره أجهزة الإعلام خاصة إذا ما راجت السوق. وإذا كانت المجتمعات بطبيعتها ترفض الاختيار بين الطرفين المتعارضين، الأصالة والمعاصرة، وتريد الجمع بينهما، فإذا ما حقق لها أحد ذلك فإنها ترفعه إلى مستوى الأبطال، وتجعله المتحدث الرسمي باسمها.

وغالباً ما تكون الانتقائية من الخارج أي من المعاصرة وعلى الأصالة أن تكيف نفسها طبقاً لها. فيؤخذ مذهب غربي على أن به خلاص الأمة من غفلتها وسكونها وتخلفها مثل الوضعية أو الشخصية أو الوجودية أو الماركسية أو الليبرالية وذلك من أجل القضاء على معوقات التقدم مثل الخرافة أو غياب الإنسان أو الصورة أو الاستغلال أو القهر والتسلط. كما قد يحدث انتقاء لبعض المناهج الغربية لتجديد التراث وإعادة مثل الديكارتية وإعمال الشك في الموروث أو

البنائية أو الفينومينولوجيا. وغالباً ما يكون الانتقاء بناء على الهوى والمزاج الشخصي.

وفي أقل الأحيان يكون الانتقاء من الداخل أي من الأصالة، فتؤخذ نماذج مضيئة، شخصيات أو مذاهب أو حركات اجتماعية، من القديم كنبراس للمعاصرة مثل أبي ذر الغفاري رائداً للاشتراكية أو نظرية الاستخلاف كحل لموضوع الملكية أو ثورة القرامطة أو الزنج كنماذج لثورات المضطهدين. كما قد تؤخذ اتجاهات و فرق كنموذج لإصلاح الأمة مثل عقلانية المعتزلة وابن رشد. كما قد تؤخذ بعض المناهج كنموذج لما يمكن أن يكون عليه منهج الأمة المنهج الأصولي القائم على استقراء العلل. وغالباً ما يتم هذا الانتقاء لصالح الطبقات الاجتماعية. فتنتقي الطبقات العليا القيم الصوفية من صبر ورضا وتوكل وزهد وفقر. كما تنتقي الطبقات المتوسطة قيم القانون والنظام. ونادراً ما تجد الطبقات الدنيا من ينتقي لها قيم الثورة والتمرد لنصرة المنظرين لمصالحها.

إنما تتحقق الأصالة والمعاصرة عن طريق الطرف الثالث وهو واقع الأمة واحتياجاتها الراهنة. فهو القادر على

خلق الوحدة العضوية بين الطرفين المتعارضين. ولذلك لزم أولاً رصد حاجات العصر، والتعرف على متطلباته، وتشخيص المرحلة التاريخية التي تمر بها المجتمعات الحالية. فتلبيبة هذه المتطلبات، وسد هذه الحاجات هي الغاية من تحقيق الأصالة والمعاصرة. وبعد الرصد والتشخيص يبدأ البحث في الأصالة التي غالباً ما تكون موجودة في تراث الأمة وتاريخها لمعرفة كيفية دفع الواقع خطوة إلى الإمام أو منع معوقات التقدم من أجل تلبية هذه المطالب. فالقديم بطبيعته متشابه، يحتوي على النقيضين، تسلط وحرية، رأسمالية واشتراكية، طبقية ولا طبقية، إشراقية وعقلانية... الخ. وعادة ما يكون أحد أسباب التخلف هو سيادة طرف على طرف، وفقد التوازن في وجدان الأمة بين عنصري الشد والتوتر في الحياة الإنسانية.

وهنا يبدأ تحقيق المعاصرة عن طريق إعادة الاختيار بين البدائل من أجل إعادة التوازن إلى الوجدان القومي للمجتمعات<sup>(١)</sup>. فإذا كان التسلط هو النظام السائد فإن اختيار

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨ - ٢١

الجانب التحرري في التراث القديم يحقق التوازن المطلوب في الوجدان المعاصر. وإذا كان النظام الإقطاعي الرأسمالي العشائري هو السائد في أحد المجتمعات فيكون الاختيار لجوانب العدالة الاجتماعية والمساواة من التراث القديم لإعادة التوازن إلى الوجدان المعاصر. وإذا كان المنهج السائد في أحد المجتمعات هو النهج الإشراقي والعلم اللدني والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب فإن الاختيار يكون للمنهج العقلي أو المنهج الاستقرائي من أجل إعادة التوازن إلى وجدان الأمة وإعادة بناء العلم الإنساني البرهاني الطبيعي القائم على دليل العقل والمستمد من الطبيعة والمطابق لها.

لذلك كان من الضروري الوعي التام بالمرحلة التاريخية التي تمر بها المجتمعات حتى يمكن أولاً تشخيص المرحلة الراهنة ومعرفة مظاهر فقدان التوازن في وعيها القومي. كما أنه من الضروري ثانياً الوعي التام بتاريخ الأمة وتراثها الماضي حتى يمكن رصد البدائل ومعرفة كيفية نشأتها وفي أي ظروف اجتماعية ولتحقيق أية أهداف سياسية حتى يمكن إعادة الاختيار بينها طبقاً لحاجات العصر وتلبية مطالب الأغلبية الصامتة. وضروري ثالثاً تحديد المشروع القومي

للأمة كلها حتى يمكن تحديد المرحلة المستقبلية في تاريخ الأمة بعد تقسيم مشروعاتها القومي على مراحل بحيث يتم تحقيقها في عدة أجيال. ومن ثم لا يلعب الجيل الحاضر دور جيل مضى فتتسأ الحركات السلفية أو دور جيل آت فتتسأ الحركات الجذرية العلمية العلمانية. فالمجتمعات التراثية عادة ما تكون مرحلتها الراهنة هي المرحلة الليبرالية التي تقوم على نقد الموروث، والاعتماد على العقل دون السلطة، وإثبات الإنسان كقيمة مطلقة وبؤرة للكون، واستمداد العلم من الطبيعة وهو ما يسمى بعصر النهضة في كل الأمة. والحقيقة أن الأصالة والمعاصرة في جوهرها هي قضية التاريخ ومراحل التاريخ والمساهمة في دفع مسار التقدم في التاريخ أو بلغة هيجل "العقل في التاريخ".

### **خامساً: نماذج للمحاور الأساسية للأصالة والمعاصرة في مجتمعاتنا:**

وبإعطاء نماذج عملية لكيفية تحقيق الأصالة والمعاصرة في مجتمعاتنا المعاصرة فإنه يمكن أولاً رصد المطالب الأساسية لعصرنا في أربعة مطالب:

أولاً: تحرير الأرض من الاحتلال العسكري الأجنبي أي تحرير الأراضي المحتلة في سيناء والضفة الغربية والقدس وغزة وفلسطين، والقضاء على كل مظاهر الوجود العسكري الأجنبي في صورة غزو أو قواعد أو حاميات أو تسهيلات، والقضاء على كل مظاهر النفوذ الأجنبي في مجتمعاتنا سواء كان ذلك في صورة أحلاف عسكرية أو معاهدات صداقة. وبالرغم من الإنجازات الهائلة لحركات التحرر الوطني وتحقيقها للاستقلال الوطني إلا أن قضية تحرير الأرض مازالت قائمة، وقضية السيادة الوطنية الفعلية على الأرض مازالت مطروحة.

ثانياً: تحقيق التنمية الشاملة ضد جميع مظاهر التخلف، والعمل على تقديم المجتمعات ونهضتها. فمن مظاهر التخلف مثلاً الأمية، وسوء الخدمات، وعدم استغلال الثروات الطبيعية، ووجود مجتمع طبقي تتفاوت فيه النخول من واحد إلى ألف في مجتمع لا تسمح موارده القومية الحالية إلا بنظام لا طبقي تذوب فيه الفوارق بين الطبقات، ويكون فيه متوسط الدخل الفردي سنوياً

حوالي مائتين وخمسين جنيها، وبالتالي تكون الأنظمة الإقطاعية أو الرأسمالية أحد مظاهر التخلف. كما أن نظم القهر والتسلط التي تقضي على حرية الأفراد وحقهم في التعبير عن الرأي والمعارضة مظهر آخر من مظاهر التخلف. كما أن غياب الإنسان كقيمة تتم التنمية لها ووجود إنسان واحد هو الزعيم أو الحاكم أو الأمير أو القائد لأجله تنظف الطرقات وتنتثر الزهور، ويتم الرفق بالمعوقين والعناية بالأطفال هو أيضاً أحد مظاهر التخلف بالرغم مما قد يحدث من تنمية خارجية.

ثالثاً: سلبية الجماهير، ولا مبالاة الناس، وفتور الشعب وسكونه ورضاه وعجزه إلا في فورات الغضب، ولحظات التمرد، وساعات الثورة وأيام الهبات الوقتيّة والانتفاضات الشعبية إذا ما تراكم الفقر، وعم الفتك، واستشرى اليأس، وساد الجوع أمام مظاهر البذخ والترف والبطنة ورغد العيش ونعم الحياة. لم يتحول بعد هذا الكم الهائل إلى كيف، وما زالت الملايين بعددها وليست بإمكانياتها وطاقتها. وهو ما لاحظته المصلحون



من قبل مثل الأفغاني والكواكبي فأصبحت الأغلبية لا وزن لها، وضاعت قيمة الكثرة في مقابل الأقلية النشطة سواء في الداخل تسيطر على الحكم ومصادر الثروة أو في الخارج تحتل الأرض، وتبغي التوسع، وتمارس العدوان اليومي.

رابعاً: قضية التجزئة والتشتت والتضارب، كل حزب بما لديهم فرحون، حتى عمت الفتنة، وتحولت الأمة إلى طوائف يقتل بعضها بعضاً، وكأننا مازلنا في الفتنة الأولى بين علي ومعاوية، بين الحسن ويزيد، وإن اختلفت الأسماء، وتباعدت العصور، ضعفت شوكة الأمة، وقويت شوكة الأعداء. وفي نفس الوقت يتعلم أطفالنا وصيته الشيخ العجوز لأبنائه قبل أن يموت وحزمه العصي التي لا تنكسر مجتمعة وتنكسر متفردة، كل عصا على حدة. ونستحسن المثل والقول، ونحث على وحدة الأمة هدفاً ومصيراً<sup>(1)</sup>. بعد ذلك تبدأ

---

(1) نظر " اليسار الإسلامي " كتابات في النهضة الإسلامية، العدد الأول

ص ٣٠ - ٢٨ المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١

مواجهة هذه القضايا الأساسية لعصرنا عن طريق  
الأصالة أي البحث في الجذور التاريخية لوجدان الأمة  
عن أسباب وجود هذه الظواهر وكيفية القضاء عليها  
عن طريق الاختيار بين البدائل.

فاحتلال الأرض إنما نتج عن إسقاط الأرض كقيمة  
من وعينا القومي في الألف عام الأخيرة، وبقاء الله خارج  
الأرض، والأرض خارج الله، نرنو إليه في السماء، ونرفع  
أكفنا له بالدعاء في حين جعلت الصهيونية الله الأرض وحدة  
لا تتفصم، وأخذت منا سبب قوتنا، ووضعنا بأيدينا في نفوسنا  
أسباب ضعفنا. وبالتالي فإنه يمكن إعادة التوازن إلى وجداننا  
القومي برتق الفتق، والعودة إلى الوحدة الأصلية بين الله  
والأرض، كما يتضح ذلك من آيات القرآن الكريم "إله  
السموات والأرض"، "رب السموات والأرض"، وهو الذي  
في السماء إله وفي الأرض إله "فكل من يحتل الأرض فقد  
احتل" الله "وكل من يستولي على الأرض فإنه يكون قد

استولى على " الله " وعلى هذا النحو يتحول إيمان الناس إلى مقاومة للاحتلال، ويتحرر " الله " السجين (1).

ومظاهر التخلف في مجتمعاتنا يمكن مواجهتها أيضاً بأصالة الأمة وتاريخها، وإعادة الاختيار بين البدائل حتى يعوج التوازن أيضاً إلى وجداننا القومي. فإذا كانت الأمة قد استشرت اعتماداً على العلم الدني، وعم سوء الخدمات بسبب الأعداد للأخرة وترك الدنيا، ولم تستغل الموارد الطبيعية لأنه ما من دابة إلا على الله رزقها، ووجد مجتمع طبقي لأن الله جعلنا فوق بعض درجات، وعشنا في نظم التسلط والقهر وغياب الرأس المعارض لأن الله دعانا لطاعته الله ولطاعة الرسول وأولي الأمر منا، وغاب الإنسان من وعينا لأن " كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام "، أمكن بعد ذلك إعادة الاختيار بين البدائل في التراث. فالأمية تتعارض مع احترام العلم، وتبجيل العلماء ورثة الأنبياء. وقد

---

(1) "نظر " لاهوت الأرض " ، " الله " ، والشعب ، والأرض " ، الصيوانية كثرة مضادة " في " الحوار الديني والثورة " ، ص ١٢٥ - ١٩٧ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧ ( بالإنجليزية ).

نزلت أول سورة في القرآن الكريم "اقرأ" تدعو إلى القراءة والتعلم. ونقص الخدمات وسوء استغلال الموارد الطبيعية يتعارض مع رسالة الإنسان في الأرض، والتمتع بنعم الله، وتسخير الطبيعة له. ووجود مجتمع طبقي يتعارض مع الأخوة في الله، ومالكية الله لكل شيء، واستخلاف الإنسان، وتحريم الربا واعتبار العمل وحده مصدر القيمة. والنظم السلطوية تتعارض مع خلق الله الناس أحراراً، والحكم لصالح الأغلبية، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإعلان الشهادة على الحق، غياباً أو حضوراً، نفيّاً أو إثباتاً كما يقضي بذلك فعلاً الشهادة، النفي في "لا إله" والإثبات في "إلا الله" حتى ولو أصبح الإنسان شهيداً جزاء له علة شهادته، فالشهادة في كلتا الحالتين واحدة، شهادة على الحق، وشهادة بالدم وغياب الإنسان كقيمة من وجداننا القومي يتعارض مع كون الإنسان خليفة الله في الأرض، كرمة الله في البر والبحر، وجعله في أحسن تقويم، وخلقه فأحسن خلقه. بل إن تراث الأمة ووحيا الذي نعتر به جوهره التقدم، فالوحي يتقدم من مرحلة إلى مرحلة، والشرعية تتقدم، ففيها الناسخ والمنسوخ، والأمة

بتجديد دينها على رأس كل مائة سنة، وألا فما الحكم من الإجماع، إجماع كل عصر، ومن الاجتهاد، اجتهاد كل فرد؟ أما لا مبالاة الناس وفتورهم فهي ترجع إلى فقدان الوعي بالقدرة على الفعل، وإلى أنه لا فاعل حق إلا الله وأن ما دونه هو فاعل بالمجاز. كما يرجع إلى الإيمان السلبي بالقضاء والقدر وإلى انتظار الفرج. وبالتالي يمكن إعادة الاختيار بين البدائل، وتغليب خلق الأفعال، وحرية الإنسان، وقدرتها على الفعل والاختيار، وأن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وأن كل نفس بما كسبت رهينة، وأن كل إنسان قد ألزم طائرته في عنقه، وأن الإنسان خليفة الله في الأرض، وأن الأمانة قد عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، وأن الأرض يرثها العباد المتقون، وأنا خير أمة أخرجت للناس، لها مكان الصدارة، ومؤهلة بخصائصها للقيادة.

وتجزئة الأمة وتفتتها وتشيعها أحزاباً إنما ترجع في حقيقة الأمر إلى أنه قد استقر في وجداننا القومي حديث الفرقة الناجية "ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، هي ما عليه أنا وأصحابي" دون باقي الأحاديث التي تثبت الخلاف في الرأي مثل "اختلاف الأئمة

رحمة بينهم"، وتقر التعدد مثل أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم. فأصبح وجداننا القومي أحادي الطرف بعد القضاء على المعتزلة وانتصار الأشاعرة، وبعد الهجوم على العلوم العقلية وانتصار التصوف، وبعد إخراج ابن رشد من وعينا القومي وبقاء الغزالي واستمراره إلى اليوم. إعادة البدائل إذن تعيد التوازن إلى وجداننا القومي. والتعدد أحد مظاهر الوحدة، فإله واحد، والأمة واحدة، وبالتالي كانت مهمة التوحيد كاسم فعل هو توحيد الأمة، وحمايتها من التجزئة في إطار من التفرد والاختلاف<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا النحو تتحقق الوحدة العضوية بين الأصالة والمعاصر، وتلبي احتياجات الأمة في لحظتها الراهنة. وهي مهمة جيلنا دون دعاية أو إعلان أو انتهازية أو ذرائعية بل كتصور علمي للواقع، وكموقف شريف تجاه مصير الأمة، وعلى هذا النحو تستمر النهضة، وتتأصل جذورها، وتحقق أهدافها. وقد بدأها منذ القرن الماضي، ويبدو أنها لم تكتمل بعد بالرغم من جهود مضنية لعدة أجيال.

---

(1) انظر " الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر " المستقبل العربي، يناير ١٩٧٩ ، الفصل الثاني، الدين والتحرر الثقافي.

## نحن والتنوير(\*)

نحن هذا الجيل<sup>(1)</sup> الذي يبحث له عن دور يقوم به في مرحلة تاريخية محددة والذي مازال يرى دوره إما في الرجوع إلى الماضي وإعادة تأسيس عصرنا الذهبي وإما في استباق المستقبل وتكوين دولة علمية اشتراكية وإما في القيام بثورات عربية لا تقوم إلا لكي تتعثر، تتفصل شعاراتها عن واقعها، وتكتفي بأن تعيش في الحاضر مقطوعة الصلة بين ماضيها ومستقبلها. نحن هذا الجيل الذي عاصر ثلاث هزائم متتالية فإذا حاول تجاوزها مرة عصفت به الأعيب السياسة

---

(\*) قضايا عربية . السنة السادسة ، العدد الثالث ، تموز / يوليو ١٩٧٩ .

(1) قضايا عربية . السنة السادسة ، العدد الثالث ، تموز / يوليو ١٩٧٩  
ألقي هذا البحث في صيغة مختصرة باللغة الفرنسية في المائدة المستديرة التي عقدت بالمغرب بين ٢ - ٨ إبريل الماضي عن " التراث والتحرر " التي نظمها الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية بالاشتراك مع الجمعية الفلسفية المغربية. انظر تقريراً مفصلاً عن هذه الندوة بعنوان "من التراث إلى التحرر" في مجلة العربي يونيو ١٩٧٩

وتم حصاره بين خيانة القيادات وعجز الشعوب. نحن هذا الجيل الذي مازال به الرمق، ومازال يرضى بتحمل مسؤولياته وإعطاء شعوبنا كشف الحساب والذي لم ييأس بعد من إمكانية إقالة الثورات العربية من عثرتها بعد أن دب فيه روح الأمل أثر الثورة الإيرانية العظمى التي بينت له أن مشروعنا القومي الذي صنعه لمعاداة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية والرجعية ولتحقيق الحرية والاشتراكية والوحدة مازال مشروعاً شرعياً لشعوبنا لولا أن تنقصه تجذير جماهيرنا له وربطه بعقائدها وإن لم تنقصه الزعامة.

والتווيز هو ما نشعر بأننا تركناه بعد أن بدأنا في القرن الماضي، وبعد أن أردنا أن نستبق الأحداث ونعيش أحلامنا وكأنها وقعنا، فتصورنا أننا جيل الثورة وأن مراحل الإحياء والإصلاح والنهضة قد ولت وانتهت، وأننا الجيل الذي سيحقق آمال الأمة العربية من حرية واشتراكية ووحدة. ثم اكتشفنا بعد هزائنا المتتالية أن التخلف ليس في النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحدها بل في طريقة تصورنا للعالم وفي قوالبنا الذهنية ومكوناتنا النفسية. وأننا مازلنا نريد أن نؤسس العالم الجديد بعقلية القديم في حين أن



الثورة لا تحدث إلا في الذهن أولاً. ولما كان التنوير يعني قدرة الإنسان بعقله على التصدي للقديم، وتمسكه بحريته في الفكر وفي السلوك، ومطالبته بنظام ديمقراطي يقوم على الحرية والمساواة، شعر جيلنا بأن تحديد صلاته بالتنوير وجعل مهمته منه يكون أقرب إلى وضع السؤال الصحيح: أين نحن من قضية التنوير الآن؟

ولكن أي تنوير نقصد؟ هل هو التنوير المعروف في القرن الثامن عشر في الغرب والذي بدأ في ألمانيا على أيدي هردر وكانط ولسنج ومندلسون، وفي فرنسا لدى فولتير ومنتسكيو ودالمبير وبيرو وفلاسفة دائرة المعارف الفلسفة بوجه عام وفي أمريكا عند توماس بين وفي وثيقة إعلان الاستقلال، وفي إيطاليا عند فيكو خاصة وأن مفكرينا في القرن الماضي قد تتلمذوا على أيديهم، فقد كان الطهطاوي في نهاية الأمر أبنا لمبادئ الثورة الفرنسية؟ أم هل التنوير المقصود هو ما بدأه مفكرون في القرن الماضي وعلى رأسهم الطهطاوي والليبراليون بوجه عام، والأفغاني والمصلحون الدينيون، وشميل والعمانيون، فقد وقف كل فريق موقفاً نقدياً من القديم، وإن اختلفت البواعث

والأهداف، وحاول تأسيس المجتمع الجديد على أساس من العقل والعلم والحرية والديمقراطية، وبالتالي تكون مهمتنا هي إكمال مبدأه الجيلان أو الثلاثة أجيال الماضية؟ أم هل التتوير هو ما بدأه المعتزلة القدماء الذين عرفوا باسم "المفكرون الأحرار" في الإسلام والذين ظهرت علي أيديهم أفكار العقل، والحرية، والغائية، والمصلحة، والشورى، والعمل، والاستحقاق، وبالتالي تكون مهمتنا هي أحياء التراث الاعترالي بعد أن عاش مائتي سنة قضت عليه المحنة إلى أن هدم الغزالي العقل تماماً لحساب الذوق، ولم تتفع بارقة ابن رشيد في رأب الصدع، فسادت الأشعرية المنتصرة بعد أن أصبحت العقيدة الرسمية للدولة السنية، وازدوجت بالتصوف فساد الموروث على عقولنا أكثر من ألف عام حتى بدأ فكرنا الحديث منذ القرن الماضي ينحو نحو الاعترال من جديد إن لم يكن في التوحيد بل على الأقل في العدل، وبالتالي تكون مهمتنا هي أحياء التراث الاعترالي من جديد حتى ندخل في معارك التتوير من داخلنا، وكأن التخلف ما هو إلا عارض في حياتنا؟ أم أن التتوير الذي نوده ما هو إلا أحد متطلبات عصرنا، يفرضه الواقع العربي ثم يشير علينا باستلھام

التتوير الغربي نظراً لتشابه ظروفنا معه أو باستئناف تتويرنا الذي بدأناه في القرن الماضي أو بإعادة الاختيار بين الأشعرية السائدة والاعتزال المعزول أو بالتعبير عن متطلبات واقعنا العربي مستلهمين حاجات شعوبنا ومدافعين عن مصالحها العامة؟

وبصرف النظر عن المصدر التاريخي للتتوير فإن هذه المحاولة تهدف إلى رصد المفاهيم الأساسية لأية فلسفة تتوير بصرف النظر عن نشأتها في مرحلة تاريخية معينة في حضارة محددة، ويمكن إيجاز هذه المفاهيم في ستة: العقل، والحرية، والإنسان، والطبيعة، والمجتمع، والتاريخ.

## ١ - العقل:

حددت فلسفة التتوير في الغرب ثلاث وظائف للعقل. فهو أما العقل الصوري الخالص الذي يضع المقدمات وينتهي منها إلى النتائج، وهو العقل الرياضي الاستدلالي الذي بدأه ديكارت وسار فيه ليبنتز واسبينوزا والذي سماه أيضاً المعتزلة الأوائل البديهيات أو البداءات أو الأوليات أو النظر واعتبروه أول الواجبات على المكلف. وأما عقلي حسي يتعامل مع العالم الخارجي من خلال التجارب الحسية، وهو

عقل استقرائي يقوم على التحليل الكمي للظواهر، وهو العقل الذي سارت فيه المدارس الإنجليزية وعلى رأسها لوك وهوبز وهيوم، وهو أيضاً العقل الذي استعمله علماء أصول الدين القدماء وسموه المجربات أو المشاهدات أو الحسيات والذي سماه علماء أصول الفقه السبر والتقسيم والبحث عن العلل وتقسيم العلل إلى مؤثرة ومناسبة وفاعلة يناط بها الحكم. وإما عقل حدسي يدرك الحقائق إدراكاً مباشراً بلا أعمال نظر أو إقامة برهان وهو العقل الذي بدأه ديكارت أيضاً حتى أصبح مطلب البداهة والوضوح والتميز أقصى ما يميز التنوير، وهو العقل الذي كان يلجأ إليه القرآن في مطالبته المؤمنين بالنظر والتأمل، العقل الطبيعي أو النور الفطري، أو الفطرة التي فطر الناس عليها أو صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة، وهو العقل الذي استعمله الفلاسفة والفقهاء والذي سماه الصوفية البصيرة أو الرؤية أو الكشف أو الذوق.

فأين نحن من هذه الاستعمالات الثلاثة للعقل؟ أن العقل الاستدلالي لدينا في حياتنا العامة لا ينتهي من مقدماته إلى نتائج متسقة معها، فإذا كانت المقدمات مثل إسرائيل

اغتصبت أرض العرب فإن النتيجة تكون" تحرير الأراضي العربية" أو" الاستعداد لاسترداد الأراضي المحتلة" ولكننا نذكر المقدمات ولا ننتهي إلى نتائج مستمدة منها. ومن ثم غاب الاستعمال المنطقي للعقل. وقد نستعمله استعمالاً صورياً خالصاً بمعنى الاختصار على الشعارات كمقدمات والانتهاء منها إلى شعارات أخرى كنتائج دون أن تمس الواقع العلمي خشية منه أو عجزاً عن تغييره، وبالتالي ظل العقل فينا قائماً لا مستقر له ولا وطن. أما العقل الحسي فقد غاب أيضاً في وجداننا المعاصر إذ أننا لا نقيم استدلالاً على التحليلات الإحصائية الكمية، ونكتفي بمبادئ كيفية عامة تعصي على السيطرة والإحكام. فإذا كان سكان إسرائيل مثلاً ثلاثة ملايين نسمة والعرب أكثر من مائة مليون فإن المعركة تفرض أن نضع تحت السلاح ثلاثين مرة أكثر مما نضعه إسرائيل، في حين أننا في كل حرب مضت كانت إسرائيل تضع أكثر مما نضعه تحت السلاح. وإذا كان الدخل القومي في مصر مثلاً أربعة بلايين جنيه سنوياً وعدد سكان مصر حوالي أربعين مليوناً فإن نصيب كل فرد من الدخل القومي يكون حوالي مائة جنيه سنوياً ومن ثم يستحيل وجود طبقة

من الأغنياء في مصر أو يستحيل وجود نظام اجتماعي يسمح بتفاوت طبقي. ومن ثم غاب العقل الحسي من حياتنا وأصبحنا نفكر في جانب والواقع الحسي في جانب آخر وكأننا لا نفكر بعيوننا. أما العقل الحدسي الذي يدرك الحقائق الواضحة المتميزة فإنه تحول لدينا إلى عقل إشراقي وإلى نور يقذفه الله تعالى في القلب وإلى واردة أو كاشفة أو بارقة أو مدد السماء إلى آخر ما سماه الصوفية في مصطلحات العلم الدني. فالزعيم ملهم، تأتيه الأفكار فجأة وهو يطل من فوق قمم الجبال أو بعد صلاة الاستخارة أو بالتوجه إلى الله في دعاء حار، في جلاباب أبيض، وفي يده مسبحة، وعلى شفثيه تمتات. ومن ثم ضاعت في حياتنا المعاصرة وظائف العقل الثلاث التي حددها التنوير. وجعلنا العقل نوعاً من الإلهام الذي أبطله علماء أصول الدين القدماء كما أبطلوا التقليد والإمام المعصوم كمصدر من مصادر المعرفة.

والحقيقة أننا تركنا ما بدأناه في القرن الماضي من دعوة إلى أعمال العقل والنظر سواء في حركات الإصلاح الديني حيث ركز محمد عبده خاصة على استقلال العقل وقدرته على إدراك الحقائق. أو في الدعوات العلمانية التي رأت

وظيفة العقل الأساسية في نقد الموروث والتوجه إلي كل ما لا يقوم على برهان بالنقد والتفنيد والكشف عما في حياتنا العامة من أشباح وأساطير وأوهام وخرافات. أو في الدعوات الليبرالية التي كان العقل فيها مناهجاً للتحديث ودعوة لمحو الأمية، وتأسيس مناهج التربية الحديثة. كما أننا تركنا مواطن القوة في تراثنا القديم حيث أجمع علماء أصول الدين على البدايات العقلية كمصدر للمعرفة وحيث أجمع المعتزلة والفقهاء على أن العقل أساس النقل، وأن من يقدر في النقل. وحيث جعل الأصوليون العقل أو دليل الاستصحاب مصدراً من مصادر التشريع، وحيث جعل الفلاسفة العقل مرادفاً للوحي، فوضعوا الفيلسوف بجوار النبي. بل وجعلوا الفلسفة أعلى من النبوة حيث إن العقل أسمى من الخيال، يدرك الحقائق مباشرة في حين يدركها الخيال بالتشبيه والصورة. ثم أخذنا مواطن الضعف في تراثنا القديم حيث كان النقل مازال مصدراً من مصدراً من مصادر المعرفة عند علماء أصول الدين وحيث كان النقل أساساً للعقل عند الحشوية والأشعرية، وحيث كان العقل في حاجة إلى وصي أو نبي أو ولي عند الصوفية، وحيث كان العقل في أسمى وظائفه عقلاً

إشراقياً متصلاً بالعقل الفعال، ترسم فيه العلوم، وتتفحش فيه المعارك كما الحال عن الفلاسفة. تراجع العقل في حياتنا المعاصرة، وظل معدوم الأثر، عاجزاً عن أن يقترب من أي موضوع خاصة تلك التي وضعها المجتمع أماناً وكأنها مقدسات أو محرمات لا يجوز الاقتراب منها أو تناولها: الله، والسلطة، والجنس، واتهمنا كل من يعمل عقله بالكفر والالحاد. لن نصل إلى عصر التنوير إلا إذا جعلنا للعقل سلطانه دون سلطة الكتاب أو سلطة التقاليد الموروثة أو سلطة الحكام القائمين. فإما العقل الذي يملك كل شيء ويطلب البرهان والدليل وإما الخوف والعجز والتسليم والخضوع.

## ٢- الحرية:

قامت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في الغرب للتأكيد على حرية الإنسان في التفكير والتعبير والإيمان واختيار النظم السياسية، فأصبحت الحرية أول مبدأ من المبادئ الثلاثة التي نادى بها الثورة الفرنسية. تتمثل الحرية أساساً في البحث والاجتهاد دون قبول أي شيء دون أن يعرض على الإنسان فيقره أو ينفيه. لم يعد الإنسان ملتزماً بقال أرسطو أو قال الكتاب أو قال الأمير بل بما يراه هو



بنفسه نتيجة لبحثه الحر واعتماداً على جهده الخاص بعد أن اكتشف زيف القدامى وخطأ الكتاب ونفاق الحكام ودفاعهم عن مصالحهم الشخصية والتضحية بمصالح البلاد. وقد تمثلت حرية البحث في فلسفة التثوير في عبارة لسنج المشهورة: "والله لو وضعوا الحقيقة في يميني والبحث عن الحقيقة في يساري لاخترت يساري"<sup>(1)</sup>. ثم أتت حرية المواطن تعبيراً عن حرية الفكر، وتم قهر التعصب الديني والتسلط السياسي، والنظام الملكي، وإقطاع الأمراء<sup>(2)</sup> من أجل إقامة نظام آخر سماه اسبينوزا "مواطن حر في جمهورية حرة".

ولكننا في تاريخنا الحديث يبدو أننا انشغلنا كثيراً بمقاومة الاستعمار وناضلنا من أجل استقلال البلاد ضد الاحتلال والسيطرة الأجنبية، فأصبحت الحرية لدينا تعني التحرر من الاستعمار ومن أذنا به أي من الحكام والأمراء

---

(1) انظر كتابنا: لسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة،

القاهرة ١٩٧٧

(2) انظر كتابنا: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل

العشرون، الطبعة الثانية، والأنجلو المصرية ، ١٩٧٨

الذين يدينون له بالولاء. ولم نركز كثيراً على حرية التفكير، وعلى حق كل فرد في الاختيار بين البدائل، وضرورة البحث النظري دون أية أفكار أو عقائد مسبقة. وما زلنا نعتمد على حجة السلطة، سلطة الموروث أو سلطة القائمة. وما زلنا نرى أن الحقائق كلها قد أعطيت لنا سلفاً في كتاب علينا أن نفهمه ونستخرج منه حلول المشكلات الحاضرة وأسرار العلوم في المستقبل، وأن دورنا لا يخرج عن دور المهمشين الشارحين المعارضين المتلقتين ولا يتجاوزه إلى دور الخالقين المبدعين المكتشفين الواضعين.

أما فيما يتصل بحرية الأفعال، وحرية المواطن في اختيار نظم الحكم، فإننا صرنا جميعاً أشعرية طبقة لعقيدة الدولة السنية الرسمية أي أن التوفيق أو الخذلان من الله، وأن الله هو الذي يتحكم ليس فقط في أفعال الإنسان الخارجية بل في أفعال الشعور الداخلية من إيمان أو كفر، طاعة أو معصية، هداية أو ضلال! وإن الإنسان ليس لديه قدرة على الفعل حتى يتهيأ له، ولا مع الفعل حتى يؤتيه، ولا بعد الفعل حتى يكون مسئولاً عنه، ولكن الله يخلق له ساعة الفعل قدرة يمكنه بها أن يأتي بالفعل، نهائياً للفرص، وتابعاً للقدرة

الإلهية على ما هو معروف في نظرية الكسب الأشعري. فتوقفت حرية الأفعال كلها على خلق الإرادة الإلهية للقدرة فينا ساعة الفعل، وبدونها لا يمكن للإنسان أن يكون صاحب أفعاله! أما الصوفية فقد أسقطوا تدبير الإنسان كلية، فالإنسان لا يكون كاملاً إلا إذا تخلص عن أفعاله حتى يفعل الله فيه ما يشاء. ثم تركنا مظاهر القوة في تراثنا عند المعتزلة في تأكيدهم على حرية الأفعال. وأن للإنسان قدرة قبل الفعل حتى يتهيأ له ويدبر أمره ويخطط له، ومع الفعل حتى يأتيه جون انتظار مدد من الخارج، ويعد الفعل حتى يكون مسؤولاً عن أعماله في التاريخ أمام الأجيال القادمة. وللإنسان قدرة على الاختيار بين الممكنات ما دام له عقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح تمييزاً موضوعياً بناءً على المصلحة والمفسدة أو النافع والضار.

أما نظمنا السياسية والاجتماعية فإنها ما زالت دون الحرية بكثير إن لم تكن معارضة لها تماماً نظراً لما تقوم عليه من تسلط وإرهاب صحيح أننا حصلنا على استقلال البلاد، وتحررنا من الاستعمار الأجنبي، ولكننا لم نحصل على حريتنا السياسية في النظم القائمة، وما زلنا نعاني من

أزمة الحرية والديمقراطية في حياتنا المعاصرة. وهي ليست أزمة وليدة من بعض القوانين أو الدساتير المقيدة للحريات بعد الاستفتاءات الشعبية عن سلب الناس حرياتهم في التعبير والحركة ولكنها ناتجة عن قوالب ذهنية موروثة تقوم أساساً على سلطوية التصور، وأن الكون كله مرتب على درجات بين القمة والقاعدة، تأتي السلطة من القمة وما على القاعدة إلا الطاعة والتفويض. القمة الأمر والقاعدة المأمور. وكل مرتبة عليا من مراتب الهرم تكون بمثابة قمة بالنسبة إلى المرتبة إلى دونها. ومن هنا ينشأ المجتمع التسلسلي أو البيروقراطي الذي يقوم على عدم تساوي الأطراف بين الأمر والمأمور، مجتمع السيد والعبد، الرئيس والمرؤوس، الياقة البيضاء والياقة الزرقاء. أن مجتمعاتنا الحالية ما زالت دون المجتمعات التي تقوم على الحرية وأن نظمنا الحالية أيضاً ما زالت دون النظم التي تقوم على الديمقراطية، ومن ثم فنحن دون التنوير، ولن نلحق بعصر التنوير إلا بحد أزمة الحرية

والديمقراطية في وجداننا المعاصر، والقضاء على سلطوية  
التصور إلى تصور آخر يقوم على التساوي بين الأطراف<sup>(١)</sup>.

### ٣- الإنسان:

ورثت فلسفة التنوير في الغرب كل منجزات العصور  
الحديثة فيما يتعلق بالإنسان كبؤرة جديدة تركز على  
الحضارة الغربية بعد أن كانت مرتكزة على الله في العصر  
الوسيطة. ففي القرن الرابع عشر بعد عصر أحياء الآداب  
القديمة، ومن خلال الأدب تم اكتشاف البعض الإنساني  
للحياة. ثم جاء الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر  
ليؤكد حرية المسيحي، وصلته المباشرة بين الإنسان والله  
دون توسط للكهنة ورجال الكنيسة، وحقه في التفسير الحر  
للكتاب دون ما سلطة. وحددت الإيمان في قلبه في لحظة  
زمنية وبالتالي ظهر الإنسان في مقابل الله والسلطة  
الكهنوتية. ثم جاء القرن السادس عشر عصر النهضة حيث

---

(١) انظر مقالنا: " الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في  
وجداننا المعاصر" المستقبل العربي - يناير ١٩٧٩ ، الجزء  
الثاني : الدين والتحرر الثقافي.

ظهرت النزعة الإنسانية عند أراسموس، وأصبح الإنسان بعقله وإرادته وحياته ووجوده محوراً للكون. ثم أتى القرن السابع عشر ليضع الأنا أفكر كبداية للمنهج وكبؤره للكون يتم من خلاله نسيج كل شيء ثم تفجر هذا الأنا أفكر في فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في ظهور الإنسان كمواطن في دولة، حر الفكر ومستقبل الإرادة. ومن ثم ظهر الإنسان في فلسفة التنوير بعد نضال دام حوالي أربعة قرون من الزمان. وما زالت الحضارة الغربية تفخر حتى الآن على غيرها من الحضارات بأنها ذات النزعة الإنسانية، وبأنها الوحيدة التي اكتشفت الإنسان كبعد أنطولوجي.

وقد بدأنا منذ القرن الماضي في الاقتراب من الإنسان ولكن دون أن يكون بؤرة للكون ومحوراً للوجود. فقد كان الإنسان في فكرنا الديني الإصلاحى الأخير ملحقاً بالأمة وبالجامعة وبالشعب من ناحية وبالله من ناحية أخرى، وكان في فكرنا العلمى العلماني الحديث ملحقاً بالطبيعة وبالتغيير وبالمادة الحسية، وكان في فكرنا الليبرالى ملحقاً بالدولة وبالدستور وبالقانون. فلم يستطع فكرنا الحديث بكل روافده اكتشاف الإنسان كبعد مستقل عن الجماعة وعن الطبيعة

وعن الدولة. وقد كان من الطبيعي أن لا يستطيع ذلك، وذلك لأن تراثنا القديم أيضاً لم يجعل الإنسان بؤره الحضارة. بل كانت حضارتنا مركزة حول الله وليس حول الإنسان. ففي علم أصول الدين ظهر الإنسان الكامل في صورة الله. فتصورنا الله على أنه ذات وصفات وأفعال مع أن الإنسان هو الذات والصفات والأفعال. وتصورنا الله على أنه عالم وقادر وحي يسمع ويبصر ويتكلم ويريد مع أن الإنسان هو العالم القادر الحي الذي يسمع ويبصر ويتكلم ويريد. وهكذا أعطينا الله صفات الإنسان في لحظات عجزنا. وألهاها ما لم نستطع تحقيقه بالفعل في حياتنا الدنيوية<sup>(1)</sup>.

أما الفلسفة فقد انقسمت إلى ثلاثة أقسام: منطق وطبيعيات والهيئات. فالمنطق آلة تعصم الذهن، أي ذهن، من الخطأ. ويتحدث لا إلي الفرد بل إلى الفكر المجرد وبقضاياه الصورية الخالصة، والطبيعيات تحليل للعناصر الأربعة، بسائطها ومركباتها. الإلهيات وصف للموجود الأول

---

(1) نظر مقالنا " الاغتراب الديني عند فيورباخ " عالم الفكر، يونيو ١٩٧٩، دراسات فلسفية ، ص ٣٩٣ - ٤١٥ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٨

وصفاته. أما الإنسان فلا وجود له إلا من حيث هو بدون ومن ثم فهو موضوع طبيعي أو من حيث هو نفس أو عقل يتصل بالعقل ومن ثم فهو موضوع إلهي ولكن لا يوجد مبحث مستقل للإنسان الذي لا هو بالإنسان الطبيعي ولا هو بالإنسان الإلهي، الإنسان الفرد من حيث هو حياة ووجود وزمان. أما التصوف فقد عرف الإنسان من حيث هو قلب أو ذوق أو عاطفة أو انفعال أو تجربة أو حال في البداية حتى ينتهي به المطاف إلى الفناء كلية عن ذاته في الله بالرغم من محاولات إقبال في استرداد الذاتية وإثباتها للإنسان خاصة وأن "خودي" أي الذاتية هي من نفس المصدر "خودا" أي الله. أما في أصول الفقه فقد عرف الإنسان من حيث هو مطبق للأوامر مجتنب عن النواهي، الإنسان الذي تظهر الشريعة حية في حياته. صحيح أن الشريعة تقصد الإنسان ولكن في وعينا الشعبي أصبح الإنسان هو الذي يقصد الشريعة<sup>(1)</sup>.

---

(1) انظر مقالنا " لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم ؟ " قضايا عربية، أكتوبر ١٩٧٨ ، دراسات إسلامية ص ٣٩٣٩ - ٤١٥ ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١



وهذا هو السبب في أن أنظمتنا المعاصرة كلها قد جانبها  
التوفيق فيما يتعلق بقضية الإنسان بالرغم من رصد ملايين  
من الجنيهاات من أجل إعادة بناء الإنسان المصري" في  
الجامعات المصرية بتوجيه من السلطات. فأنظمة الحكم لدينا  
لا تعترف بحق الإنسان كفرد في التعبير أو في الممارسة كما  
أن أنظمتنا التعليمية لا تهدف لإنشاء الفرد المتميز المستقل  
الخالق المبدع بل تجعله نسخة من الآخرين، متكررة  
بآلاف، يستبدل كل منهم بالآخر. ومرافقنا العامة لم تقم  
على أساس من احترام كيان الفرد بل الزمرة، والحشر،  
والكتلة المتراسة من اللحم البشري. وطرقنا لم تمهد من  
أجل الحرص على حياة الإنسان كقيمة مطلقة بل قد يتعرّض في  
حفرة، أو يقع في بالوعة، أو تسقط عليه حجارة من منزل،  
أو تدهمه عربة، وسجوننا ومعسكراتنا وجيوشنا وتجمعاتنا  
كلها لم تقم على الإنسان باعتباره كائناً موجوداً وكان أن  
يكون الفرد منا إنساناً أو الإنسان منا فرداً نوعاً من الرفاهية  
والترف لا يمكننا دفع ثمنه. فطالما لا تركز نظمنا المعاصرة  
على الإنسان، وطالما لم يصبح الإنسان ثورة في وعينا  
ومحوراً في الكون ومركز تصورنا للعالم سنظل قاصرين

عن بلوغ مرحلة التتوير . وما أسهل أن نصل إليها من خلال الأمانة التي يحملها الإنسان وخلافته في الأرض " أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان " وأيضاً " يا آدم إنا جعلناك في الأرض خليفة " ولكننا حتى كتابنا الذي يمد وعينا القومي باتجاهاته تركنا بؤرته وأخذنا هوامشه .

#### ٤- الطبيعة:

وضعت فلسفة التتوير في القرن الثامن عشر الطبيعة باعتبارها طبيعية مادية تدرك بالحس وتحكمها قوانين مطردة يمكن للإنسان معرفتها والتنبؤ بمسار الظواهر طبقاً لها بعد أن كانت الطبيعة في العصر الوسيط مجرد مقدمة لله وسلم للوصول إليه أو مجرد حركة وامتداد يمكن التحكم فيهما بالمعادلات الرياضية في القرن السابع عشر .

بل أصبحت الطبيعة أيضاً مقياساً لكل شيء، فهناك الدين الطبيعي كأساس لدين الوحي، وهناك العقل الطبيعي كمعيار لعقل السلطة، وهناك القانون الطبيعي كمقياس للقانون الإلهي . أصبحت الطبيعة ملهمة في الشعر والأدب، وكان "العود إلى الطبيعة" حركة تحرر في الفن، وأصبحت غاية

الفلاسفة هي توحيد الروح والطبيعة كما ظهر في المذاهب المثالية الألمانية. أن اكتشاف الطبيعة في فلسفة التنوير ليعد اكتشافاً للعالم والعودة إلى ملكوت الأرض بعد أن ظل الإنسان رانيا لمدة طويلة إلى ملكوت السموات.

وقد استطاع مفكرون العلمانيون في القرن الماضي وعلى رأسهم شبلي شميل الإيعاز بالطبيعة في صورة نظرية النشوء، والارتقاء ثم تصور الحياة كلها على نحو طبيعي، النفس، والبدن والعمران، والتاريخ، والكون ولكن ظل أثره محدوداً نظراً لارتباط هذا الإيعاز بالحضارة الغربية، حضارة المستعمر الأجنبي، وبأسماء أفرنجية مثل هيغل ودارون وسبنسر وبشنر وكومت، والكل ليس مخزوناً نفسياً عند الجماهير، فلم يتعد أثره بعض الحلقات المثقفة المسيحية التي رأت في ثقافة الغرب جزءاً من ثقافتها الخاصة. ثم زاد الأمر تعقيداً معاداة الفكر الديني الإصلاحى المذهب الطبيعي. فقد كتب الأفغانى "الرد على الدهريين" لتفنيد المذهب الطبيعي الذي ظنه منافياً لنظرية الخلق وبالتالي فهو إلحاد صريح على مستوى الكون، وعدمية على مستوى الفلسفة، وشيوعية على مستوى الاجتماع، وكلها صور مختلفة

للدهرية. وبالرغم من محاولات فرح أنطون تأصيل المذهب الطبيعي في تراثنا القديم عن طريق ابن رشد وابن طفيل ومحاولات إسماعيل مظهر فيما بعد تأصيله من خلال ابن عربي وأخوان الصفا وأبي العلاء المعري وابن بشرون إلا أننا في وعينا القومي لم نكتشف بعد عالم الطبيعة.

ويرجع السبب في ذلك إلى أننا في تراثنا القديم كله قد أدنا الطبيعة وأخرجناها من بؤره شعورنا الحضاري. ففي علم أصول الدين وضعنا الطبيعة في مقولة الحادث دون القديم، والعرض دون الجوهر، والممكن دون الواجب، ومن ثم عشناها وهي خارجة عنا، وهي لا تمثل بالنسبة لنا أية أهمية، إذ كيف يهتم الإنسان بالحادث والعارض؟ وبالتالي لم نتحول إليها، ولم نعتبرها مصدراً للعلم، ولم نحاول اكتشاف قوانينها، وأصبحت في وجداننا سلبياً مطلقاً. وفي الفلسفة جعلنا الطبيعة مكونة من مادة وصورة، من جزئي وكلّي، منه معلول وعلة، فقسّمناها قسمين غير متكافئين، فالصورة أعلى من المادة، والكلّي أسمى من الجزئي، والعلة أشرف من المعلول، والنفس أبقى من البدن. فنبحنا الطبيعة وقتلناها وفصلنا رأسها عن جسدها، روحها عن بدنّها، وأدنا الأقل

شرفاً وعشقنا الأكثر كمالاً، وحصرنا أنفسنا بين الأدنى والأعلى، فلا الأدنى عشناه، ولا الأعلى حققناه. وفي التصوف أدنا العالم، وجعلنا إخراج العالم من دائرة الاهتمام شرط النجاة، فالعالم شر ونسيان، والإنسان فيه مجرد عابر طريق على راحلة تتفق قبل الوصول إلى غايتها.

وفي نفس الوقت تركنا مظاهر القوة في تراثنا حيث ظهر المذهب الطبيعي. فقد كان هناك فريق من المعتزلة الأوائل يسمون بأصحاب الطبائع وعلى رأسهم الجاحظ والنظام ومعمر بن عباد وثمامة بن الأشرس وبعض مجادلي الشيعة مثل هشام بن الحكم يقولون ببقاء الجواهر والأعراض، والمادة، والذرة، والكمون، والفطرة، والحركة، ويردون إلى العالم اعتباره. ولكن المعتزلة كلهم بعد محنتهم في القرن الثالث وهجوم الغزالي على العقل في القرن الخامس انزوي المذهب الطبيعي ولك يتأصل في شعورنا التاريخي حتى الآن. كما أن الفلاسفة تصوروا الطبيعية حتمية تخضع لقوانين مطردة وثابتة. وعلماء أصول الفقه جعلوا المباح أحد الأحكام الخمسة. ويعني المباح أن يعيش الإنسان وفقاً للطبيعة، فوجود الشيء هو شرعيته،/ وقد كان

إبراهيم أبو الأنبياء مؤسساً للدين الطبيعي وهو الدين  
الفطري.

إننا لم نصل بعد في حياتنا المعاصرة إلى مرحلة التنوير  
دون أن نقوم بعود إلى الطبيعة وليس بعود إلى النص.  
فالطبيعة مصدر العلم، وموطن الإنسان، وعالم الممارسة،  
ومكان البقاء. إننا حتى الآن نتصور الطبيعة لا تخضع  
لقانون ثابت، ونتوهم وقوع حوادث خارقة للطبيعة يومياً في  
حياتنا بتدخل الإرادة الإلهية. فعبور الجنود القناة تم بمعجزة،  
وكان المعجزات لا تأتي إلا في لحظات الانتصار وتختفي  
في أوقات الهزيمة! مازلنا نرى أن إصلاح نظمنا الاقتصادية  
في حاجة - إلى معجزة، وأن أية مشكلة تحدث في حياتنا لا  
حل لها إلا المعجزة مع أن في التنوير كما هو الحال عند  
اسبينوزا، أن المعجزة حادثة طبيعية تحدث وفقاً لقانون  
طبيعي نجهله. ويتقدم العلم واكتشاف قوانين الطبيعة يمكن  
فهم جميع المعجزات لأن سنن الطبيعة هي صفات الله. أن  
عدم اكتشاف الطبيعة في حياتنا جعلنا ندين العالم أولاً ثم  
نتكالب عليه ثانياً نظراً لحرماننا منه. إن غياب الطبيعة في  
وعينا هو الذي يجعلنا أبعد عن النظافة وأقرب إلى سيادة

القبح في حياتنا العامة وكأن النظافة والجمال لا ينالهما إلا المترفون. أن سقوط الطبيعة من وعينا القومي هو الذي يجعلنا نعيش في عالم من الحرمان العلني والفساد السري مع أن العيش وفقاً للطبيعة أكثر صراحة وصدقاً مع النفس دون موارد أو نفاق. إن اكتشاف الطبيعة هو الذي سيحمي وعينا القومي من الوقوع إما في الروحانية الجوفاء أو في المادية الصماء.

#### ٥- المجتمع:

لقد قامت فلسفة التنوير في الغرب بعد تفجير العقل في المجتمع، فظهر الاتجاه الاجتماعي، ووضع الإنسان مع الآخر على قدم المساواة. وقد ظهر هذا البعد الاجتماعي للتنوير في المبدئين الثاني والثالث من مبادئ الثورة الفرنسية: الإخاء والمساواة. وكتب روسو في نشأة اللامساواة بين الناس مدينا الملكية الخاصة وداعياً إلى العودة إلى الطبيعة، يعيش الإنسان فيه ولا يملك، وبالتالي تظهر المساواة. وقد بدأت معظم الاتجاهات الاشتراكية في القرن الثامن عشر سواء كانت خيالية أو طوباوية أو خلقية أو دينية أو إنسانية قبل أن تصبح اشتراكية علمية بعد ذلك بقرون من

الزمان. وظهرت فلسفات التاريخ أيضاً لتحدد قانوناً لحركة الشعوب وتطور المجتمعات.

وقد ظهر في فكرنا الحديث هذا البعد الاجتماعي سواء من الفكر الديني الإصلاحى عند الأفغانى بتركيزه على هضم الفلاحين حقوقهم ومطالبته بحقوق العمل وبمحاولاته لتوحيد الأمة، وت توفير الشعوب الإسلامية. وهو الذى قال "عجبت لك أيها الفلاح تشق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك!" وقد حاول الكواكبي أيضاً في "أم القرى" بحث أسباب الفتور في الأمة الإسلامية كما حاول في "كطبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" أن يبيث دعوته للحرية ورفض صور الاستبداد ومظاهر الاستعباد، أو في المفكر العلماني الغربي عند شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف ونقولا حداد وولي الدين يكن وسلامة موسى وإسماعيل مظهر بالتركيز على قيم الشعب والحرية والديمقراطية والاشتراكية، أو في الفكر الليبرالي الحديث خاصة عند الطهطاوي وتركيزه على مفاهيم الأمة، والدستور، والحياة النيابية، والشورى، والقانون. وقد بلورت الثورات العربية هذا التيار باتجاهها في



النهاية اتجاها اشتراكياً يأخذ في الاعتبار صفوف الفلاحين والعمال.

ولكن مازال وعينا القومي قاصراً عن إدراك مفهوم الجماعة أو الشعب أو الأمة أو المساواة بين الجميع. وقد يرجع السبب في ذلك إلى غياب الفكر الاجتماعي في تراثنا القديم وسيادة الدولة التجارية التي تقوم على النشاط الاقتصادي الحر والتوحيد بينها وبين الدولة السنية من ناحية والعقيدة الإسلامية من ناحية أخرى. ولم تنجح ثورات القرامطة وثورات الزنج في هز أركان الدولة التجارية. كما لم تنجح الفرق الإسلامية المعارضة سواء العلنية مثل الخوارج أو السرية مثل الشيعة في صياغة فكر اجتماعي جماهيري يمكن للمسلمين تبنيه. واقتصرت على إقامة جماعات اشتراكية منعزلة على أطراف المدن وفي الفياقي لم يكن لها أي أثر على عامة الناس. وكان من السهل على السلطة الدينية والسياسية إدانتها وتصفيتها بعد اتهامها بالخروج وبمحاربة الله ورسوله! وفي العقائد الأشعرية الموروثة لا نجد عقيدة اجتماعية. وأقصى ما نجده هو موضوع الإمامة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

يركز على الجانب السياسي ويوجه خاص على صفات الحاكم وتنصيبه. وفي الفلسفة لم نرث عقيدة اجتماعية وأقصى ما لدين في "الشفاء" هو حديث عن الأسرة والأحوال الشخصية أو عن المجتمع وضرورة النبوة فيه ثم التركيز على النبوة وصفات النبي مثل التركيز على صفات الحاكم وترك النظام الاجتماعي كله. كما نجد عند الفارابي حديثاً عن "المدينة الفاضلة" التي تقوم على التفاوت الطبقي طبقاً لمراتب الكون وطبقاً للقدرات الفردية، يكون المفكرون فيها أعلى من العمال والفلاحين والصيادين، وذلك لأن الفضائل النظرية أفضل من الفضائل العملية. فإذا ما ثار العمال والفلاحون أو خرج أي جزء من المدينة على هذا النظام الأبدي يجب بتره ولفظه خارج المدينة. وفي أصول الفقه ظهر البعد الاجتماعي في العبادات والمعاملات وكأنها علاقات بين أفراد دون ظهور لمفهوم الجماهير أو حقوق الأمة. وإن حضرت الأمة فهم أهل الحل والعقد، الخاصة، ومهمتهم معرفية خالصة في الاستدلال على الأحكام وليست مهمة عملية في قيادة الجماهير. أما التصوف فاقترنت الجماعة فيه على علاقة الشيخ بالمزيد، علاقة بين فردين، أو

على الصحبة والسفر والسماع داخل الطريقة التي يرأس فيها الشيخ على جميع المريدين والتي يدين فيها المريدون للشيخ بالطاعة والولاء المطلق دون اعتراض أو حتى سؤال. وقد تركنا مواطن القوة في تراثنا القديم وفي كتابنا الذي يمد وعينا القومي بقوالبه الذهنية وبمكوناته النفسية. فالملكية في الإسلام لله، "ولله ملك السموات والأرض" وما بين يدي الإنسان وديعة عنده. له منها حق التصرف والاستثمار والانتفاع ولكن ليس له حق الاستغلال أو الاكتناز أو الاحتكار. وللدولة الإسلامية حق التأمين والمصادرة طبقاً للصالح العام. ووسائل الإنتاج العامة لا تكون مملوكة خاصة مثل الزراعة ( الماء والكأ ) والصناعة ( النار ) ويحرم الإسلام اكتناز المال ودورانه بين يدي الأغنياء " كي لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم " كما جعل للفقراء حقاً في أموال الأغنياء " وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم " كما جعل المجتمع الإسلامي مجتمعاً لا طبقياً للحديثين " أيما أهل عرصة فيهم إنسان جائع تبرأ ذمة الله منه " أو " وأنا شهيد على أن عباد الله إخواناً " .

ولكننا حتى الآن مازلنا نرث الدولة السنية التجارية القائمة على النشاط الاقتصادي الحر. ومازلنا نتخرج من الملكية العامة، ونؤكد الملكية الخاصة، ونرفع أيدي الدولة عن التوجيه الاقتصادي، ونريد تصفية القطاع العام، ونتهم كل من يحاول إقامة المجتمع اللاتبقي أو يحاول تزوير الفوارق بين الطبقات بأنه شيوعي ملحد: ولا عجب أن كان مصير ثوراتنا الاشتراكية الأخيرة أشنع أنواع الردة، فقد ظلت الاشتراكية على مدى ربع قرن على هامش وعينا القومي في حين ظل جوهره في النشاط الاقتصادي الحر الذي ازداد قوة ليس فقط بما ورثناه من الدولة السنية التجارية ولكن بالتوحيد بينه والعقيدة الدينية إثر ما يروجه الغرب، وما زلنا خاضعين لسلطانه، من اتفاق الرأسمالية مع الدين وعداء الاشتراكية له. وطالما ظل وعينا القومي يسقط الجماعة من حسابه لحساب الفرد فإننا نظل دون مرحلة التنوير.

## ٦- التاريخ:

وقد استطاعت فلسفة التنوير في الغرب اكتشاف البعد التاريخي للإنسان، وأن التقدم هو جوهر الحياة وسنة الكون

وقانون المجتمعات. فقد استطاع هرذر أن يحول العناية الإلهية من فعل الله إلى قانون لتقدم المجتمعات البشرية حتى وصولها إلى مرحلة الكمال، وهو التنوير كما وصف كانط. تطور الوعي من الغريزة حتى اكتماله في العقل. ووصف لسنج تطور الإنسانية وارتقاءها من مرحلة الطفولة، مرحلة القهر والعقاب والحس، مرحلة اليهودية، إلى مرحلة الصبا، مرحلة الحب والحنان والعطف والمواساة، مرحلة المسيحية، إلى مرحلة الرجولة، مرحلة العقل والحرية، مرحلة التنوير. وسار كل فلاسفة التنوير في هذا التصور للإنسانية على أنها رقي نحو الكمال، ونحو الأفضل فأصبح التقدم نسيج الوعي الأوربي<sup>(1)</sup>.

وقد حاولنا في فكرنا الحديث إدخال هذا البعد في وعينا المعاصر. فدعا الأفغانى إلى الأخذ بمظاهر الرقي، القوة والعلم، وبين محمد عبده في "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" الصلة الوثيقة بين الإسلام والتقدم، والنصرانية

---

(1) انظر كتابنا: لسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة،

القاهرة، دار التنوير، بيروت ١٩٨٠

والتأخر. كما حاول مفكرونا العلمانيون أيضاً الحديث عن فلسفات التقدم وبيان أسباب التأخر، ودعوا جميعاً إلى الأخذ بمظاهر المدنية الحديثة حتى تتقدم مجتمعاتنا. كما بين مفكرونا الاجتماعيون ابتداء من الطهطاوي أصول التقدم في المجتمعات الحديثة ضاربين المثل بدولة محمد علي وكيفية تأسيس الدولة الحديثة. ولكن ظل مفهوم التقدم غائباً عن وعينا القومي، وظل يقوم على " قانون القهقري " أي أن التقدم يتم إلى الوراء بالرجوع إلى عصر مضى يكون فيه عالماً، وأن السلف خير من الخلف، وأن الأولين لم يتركوا للآخرين شيئاً وأن التاريخ يسير في خط منحدر إلى يوم الدين طبقاً للحديث المشهور " خير القرون قرني ... "

وقد يرجع السبب في ذلك إلى أن تراثنا القديم لم يعطنا مفهوماً واضحاً عن التاريخ باعتباره تقدماً بالرغم من كثرة المؤرخين. فقد أخرج علماء أصول الدين التاريخ من حيث هو تقدم من بناء العقائد الإسلامية نظراً لسلطوية التصور الذي عبروا عنه باستثناء موضوع النبوة حيث يتم فيه ارتقاء، ولكن من الماضي إلى الماضي حيث تتوقف النبوة وتكتمل في آخر الأنبياء، وموضوع المعاد حيث يتقدم

الإنسان من الموت إلى البعث أي أنه تقدم من المستقبل إلى المستقبل، من الدنيا إلى الآخرة، ومن الأرض إلى السماء، ولكن الحاضر نفسه لا تقدم فيه باستثناء التوبة عن الذنوب. وفي الفلسفة غاب مفهوم التقدم كلية إلا من ارتقاء في مظاهر الطبيعة سواء بين العناصر الأربعة أو بين النبات والحيوان والإنسان، أو في مراتب العقل من الهولاني إلى المستفاد إلى العقل بالفعل. ولكنه ارتقاء ساكن يقوم على المراتب السفلي والعليا والانتقال الآلي من مرتبة إلى أخرى دون حركة فعلية وارتقاء حيوي. وفي التصوف يرتقي الصوفي من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، ولكنه ارتقاء إلى أعلى وليس إلى الأمام حتى يصل إلى الغاية القصوى وهو الفناء. فهو ارتقاء وجداني داخلي متعرج وليس ارتقاء تاريخياً اجتماعياً مستقيماً. صحيح أن النبوة ترتقي وأن الله يتجلى من الماضي إلى الحاضر ولكن يحدث ذلك في نفس الصوفي ويفعل خياله ولا يحدث بالفعل في العالم من الحاضر إلى المستقبل. وفي أصول الفقه ظهر نوع من التقدم في مصادر الشرع الأربعة، من القرآن إلى السنة إلى الإجماع إلى القياس ولكنه تقدم في التشريع والاجتهاد والاستدلال وتكيف للنصوص وإعادة

تفسيره بحيث تتفق مع الواقع وليس تقدماً بفعل الشعوب وبحركة التاريخ ويتطور المجتمعات. كما ظهر في علم الحديث انتقال الخبر من جيل إلى جيل، ولكن ذلك لا يتجاوز تقدم الرواية في الزمان والحفاظ على المتن واحداً عبر العصور دون زيادة أو نقصان. فهو تقدم الثابت من خلال الزمان أي تقدم نقلة وليس تقدم حركة وتغير. كما حاول مؤرخنا وصف التاريخ باعتباره طبقات أو أجيال، الواحد تلو الآخر، ولكن ذلك تقدم بمعنى ثورات الخلف من السلف، ومحصور في طبقة الصفوة، علماء كانوا أو فقهاء، وزراء كانوا أم أمراء. بل إن ابن خلدون عندما حاول في وصف تقدم المجتمعات انتهى إلى التصور الدائري وكأن المجتمعات لا ترقى إلا لكي تنهار، وأعطى لذلك عمر أربعة أجيال. فالتقدم لا يستمر ولا يتراكم بل ينتهي ويبدأ من جديد.

إن وعينا القومي حتى الآن، بالرغم من إمكاناتنا المادية وحديث العالم كله الآن عن مستقبل هذه الأمة بعد انتصار الثورة الإيرانية وبعد عظم ثرواتنا وإمكانات تأثيرنا على مقدرات الشعوب في الشرق والغرب على السواء، حتى الآن لم يجعل التقدم نسيجه، ولم يدرك التاريخ على أنه مراحل،



وأنه ليس إلا مرحلة من مراحل تطور سابق وتطور لاحق. لقد استطاع وعينا الحضاري تكوين مرحلة بأكملها، عصرنا الذهبي القديم في حضارتنا القديمة التي بدأت واكتملت وانتهت على مدى سبعة قرون. ثم تلتها سبعة أخرى، منها خمسة نشرح فيها ونلخص، ونبقي على التراث، ونحافظ عليه إن لم نستطع أن نزيد عليه أو نخلق مثله. ثم بدأنا في القرنين الماضيين فقط النهضة من جديد نحاول إيقاف خط الانهيار وبداية خط الارتفاع. وقد تكون أماننا خمسة قرون أخرى حتى تكتمل لنا دورة حضارية جديدة. طالما أن الشيوخ ما زالوا يرون الشبان أعداءهم، طالما أن القدماء هم الذين لهم الحظوة والسطوة في مجتمعاتنا، وطالما أن المحدثين متهمون مدانون، شيوعيون، ملحدون، خائنون! وطالما أننا نصف الله بأنه قديم وليس جديداً، وطالما أن أمثالنا العامية وشواهدنا تفضل القديم على الجديد مثل الجبن القديم" اللي فات قديمة تاه" فإننا نوقف تقدمنا بأيدينا، نرى أن السكون أفضل من الحركة، والثبات أفضل من التغير.

لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجاً في وعينا القومي إلا إذا حولنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى الإنسانيات، وإلا إذا

غيرنا علاقات الأطراف من الأعلى والأسفل إلى الأمام والخلف، أي إلا إذا انتقلنا من الرأسي إلى الأفقي، وألا إذا تركنا الخلود وعشنا في الزمان، فالخلود لا يعطى سلفاً بل يأتي نتيجة للعمل في الزمان. الخلود أماننا وليس وراءنا، الخلود إمكانية وليس وجوباً.

نحن إذن ما زلنا دون التنوير ولكن التنوير أمامنا، مرحلة يمكن الوصول إليها. وهنا يمكن دور فلاسفة التنوير وإمكانية تحريك الشعوب حتى تتدلع الثورة وتبقى بفعل الأجيال القادمة بعد أن نكون قد مهدنا لها الطريق.

## من التراث إلى التحرر(\*)

نظمت الجمعية الفلسفية المغربية بالاشتراك مع الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية مائدة مستديرة في الفترة ما بين ٢ - ٨ إبريل الماضي بمدينة الرباط وفاس بالمغرب حول موضوعين: الأول "النقد الذاتي للفلاسفة" حيث يقوم بعض الفلاسفة بعرض فكرهم عرضاً نقدياً أمام عدد آخر من الفلاسفة لتحديد مسارهم الفكري وتطورهم العقلي، كنوع من الاعتراف أمام النفس بحضور الآخرين لتحديد قدر الفيلسوف. والثاني "التراث والتحرر" لتحديد الصلة بين القديم والجديد أو بين الماضي والحاضر أو بالتعبير الشائع بين الأصالة والمعاصرة.

والحقيقة أنه لا رابط بين الموضوعين. فقد أختار الاتحاد الدولي الموضوع الأول لأنه يصدر كل عام مجلداً على عديد من الفلاسفة. وقد صدر حتى الآن أربعة مجلدات

---

(\*) مجلة العربي ، الكويت ، العدد ٢٤٧ ، رجب ١٣٩٩ ، يونيو /

حزيران ١٩٧٩

لم يحتو أي منها على مفكر عربي واحد من بين سبعة مفكرين أوروبيين على الأقل في كل مجلد. في حين اختارت الجمعية الفلسفية المغربية الموضوع الثاني بالاشتراك مع الاتحاد الدولي. وهو موضوع يهم العالم العربي والعالم الثالث بوجه عام. تبدو النزعة الفردية على الموضوع الأول وتغلب النزعة الاجتماعية والحضارية والتاريخية على الموضوع الثاني وهو ما يميز بالفعل المجتمعات المتقدمة عن المجتمعات النامية. وسوف نركز على الموضوع الثاني، الذي يشكل إحدى القضايا الحيوية التي تهم العقل العربي.

لم يقدم منذ البداية تحديد دقيق لمعني "التراث" فبينما ظنه البعض هو التقاليد والعادات والسلوك لمجتمع معين أي لمعني الاجتماعي الخالص، ظنه البعض الآخر، ومنهم كاتب هذا المقال، التراث المكتوب أي الأعمال الأدبية (بالمعنى الواسع) التي تركها السلف في الفلسفة والتصوف وأصول الدين والفقه. وهي العلوم العقلية النقلية، أو في علوم القرآن والحديث والفقه والتفسير وهي العلوم النقلية الخاصة، أو في علوم الرياضة والطبيعية والفلك والجغرافيا والتاريخ وهي العلوم العقلية الخاصة. وقد ظنه فريق ثالث الشفاهي غير

المكتوب والمجهول المصدر مثل الأمثال العامية والقصص والأساطير والملاحم الشعبية التي مازلنا نردددها والتي مازلنا نستشهد بها والتي تمدنا بالقيم وأنماط السلوك. وظل هذا اللبس قائماً طيلة المؤتمر حتى استحال أحياناً الحوار بين المفكرين، بالرغم من وجود بحث أولي عن معنى التراث (التقاليد).

وقد ظهرت في الندوة عدة اتجاهات في معالجة هذا الموضوع نلخصها في أربعة: الأول الاتجاه النظري الخالص الذي يتناول الموضوع من الناحية النظرية خاصة في العلوم الإنسانية. الثاني، الاتجاه التراثي سواء عند المفكرين الأوروبيين أو العرب المسلمين الذي يغلب جوانب الإيمان. الثالث، الاتجاه الماركسي سواء كان إنسانياً أم عقلانياً عند بعض المفكرين من المجموعتين الأوروبية والعربية. والرابع، الاتجاه التحرري الذي يمثله كاتب هذا المقال مع بعض المفكرين العرب.

## ١- الاتجاه النظري:

وقد مثل هذا الاتجاه الأستاذ ريو من البعثة الفرنسية بالمغرب في بحثه "ماذا تعني التقاليد؟" فقد فهم مصطلح

Tradition بمعنى التقاليد الاجتماعية، وتحدث عن معانيه المختلفة ووظائف التقليد في الحركة الاجتماعية، دون أن يربط هذا الحديث بلحظة تاريخية معينة أو أن يعطي نماذج محددة في مجتمعات بعينها، وكأن قضية التراث أو التقاليد لها حل نظري مسبق بصرف النظر عن تطور مجتمعات بعينها في لحظات تاريخية معينة. كما لم يبين الوظائف المزدوجة بل والمتعارضة للتراث أو التقاليد. فلا تعني المحافظة على التراث والتمسك بالتقاليد بالضرورة نزعة تراثية محافظة للتمسك بالقديم دون الجديد. وذلك أنه في لحظات ضياع الهوية القومية أو في معارك التحرر ضد الاستعمار يكون التمسك بالتقاليد تأكيداً للهوية القومية التي حاول المستعمر طمسها. فقد كان الحرص على اللغة العربية وتحفيظ القرآن والتمسك باللباس الوطني في الجزائر والمغرب عاملاً مساعداً على مقاومة الاستعمار. كما أن التمسك بمجرد الطربوش الأحمر والزر الأسود والمسواك وإطالة الذقون وإطلاق البخور والنحر في عيد الأضحى عند المسلمين السود في أمريكا تأكيد للهوية ضد المجتمع العنصري الأبيض. والأمثلة كثيرة في حرب تحرير فيتنام

وفي اعتناء النظم الاشتراكية بالفنون الشعبية كعلامات مميزة للخصوصيات القومية للشعوب. وفي مقابل ذلك قد تكون هذه المحافظة في أنظمة رجعية أخرى وسيلة لتغليب الظاهر على الباطن، والشكل على المضمون، كما هو الحال في تلك الأنظمة التي تغالي في مظاهر التدين الخارجي في اللباس وإقامة الشعائر على المضمون الاجتماعي للدين حتى ينصرف الوعي من الجوهر إلى المظهر، ومن المضمون إلى الشكل، وهنا تبدو التقاليد قناعاً للتستر والنفاق ووسيلة لإيقاف أية حركة اجتماعية تنادي بالتغيير واتهامها بالكفر والإلحاد لأنها تتجاوز المراسم والطقوس.

وقد حاول الأستاذ موتسوبولوس في بحثه عن "الجهل والأحكام المسبقة" بيان عدم معرفة الناس بمعنى التراث أو التقاليد وتحيزهم ضدها أو معها ولكن ظل الحديث نظرياً خالصاً دون ضرب أمثلة من مجتمعات بعينها.

## ٢- الاتجاه التراثي:

وهو الاتجاه التقليدي الذي دعا إلى التراث القديم والمحافظة على التقاليد الإيمانية للمجتمعات في المراحل الأولى من تطورها. وقد مثل هذا الاتجاه الأستاذ مرسية

رئيس الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية وأستاذ الطبيعة والميتافيزيقا في آن واحد وذلك في بحثه "هل يؤدي التحرر إلي فقد الإحساس بالمقدس؟" وكانت إجابته بالنفي، وأن التحرر لا يؤدي إلى ضياع الشعور بالمقدس، وقد اعتمد في تحليلاته على الطبيعة والوجود مستعملاً ثقافته العلمية من أجل تحقيق أهدافه الميتافيزيقية وعلى رأسها الدفاع عن الدين وإبراز مقولة المقدس في شعور الإنسان، فالإنسان يتحدد بالتمعالي أو المفارقة على ما يقول المثاليون في تحديدهم مسار الوعي من الخارج إلى الداخل ثم من الداخل إلى المتعالي.

وقد هاجمه العديد من المفكرين العرب من أن هذه النظرة قد يحتاجها الغرب بعد أن سئم من عقلانيته وعلميته وعلمانيته وتقدمه، ولكن بالنسبة لنا في المجتمعات الناهضة فإن التحرر لا بد وأن يقضي على كل المحرمات التي تكمن في وعينا باعتبارها مقدسات و"تابوه" لا يجوز لمسه أو تناوله أو الاقتراب منه مع أننا نفكر فيها ليل نهار بل ولا نفكر إلا فيها وهي ثلاث: الله والسلطة والجنس. وكلما زدناها تحريماً وتقديساً زاد إحساسنا بها وتركيز وعينا عليها.



وقد نشأت هذه المقدسات في وعينا لأننا حرمانا منها، حرمانا من التفكير الحر في الدين، وحرمانا من ممارسة السلطة وممارسة الديمقراطية، وحرمانا من الجنس والحب كسلوك طبيعي للإنسان، ولم نتصوره إلا في زوجة أو في مومس، وأنكرناه كحق طبيعي. فالمقدس لا يعني فقط المحرم أو التابوه في مقابل الدنيوي بل قد يعني العالم كله، فالأرض المحتلة مقدسة، والفقراء الجياع مقدسون، وثروات المسلمين التي تنهبها القلة المقدسة، فالمقدس لا يعني الآخرة بل قد يعني الدنيا أيضاً. فإذا كان الغرب قد شبع من الدنيا واتجه إلى الآخرة عن صدق أو نفاق فإن مجتمعاتنا النامية مازالت تتحسس طريقها إلى الدنيا، وتحاول التحرر من تجميد المقدس في صورة كتاب أو مكان أو زمان أو شيء حتى نثق في العالم وننشط فيه.

وقد سار في هذا الاتجاه كل الفلاسفة الأوروبيون بلا استثناء ليبراليون أو ماركسيون مما يدل على أن البناء الحضاري للوعي يجب الانتماء المذهبي هل. فقد قدمت الأستاذة باران فيال بحثاً عن "حقوق المستيرين وواجباتهم" مبينة أن نمط المستير هو المؤمن الذي يحب الآخرين وليس

المفكر الحر الذي قامت على أكتافه الثورة الفرنسية، والذي غالى في العقل فأنكر الإيمان، وتطرف في إثبات الطبيعة، ونسي ما بعد الطبيعة، وأمن بالحرية والفردية والمسئولية والمواطنة، ورفض الإرادة الإلهية المطلقة ومدنية السماء. وقد أفاضت في الشرح والتطويل والاقتباس والاستشهاد حتى مل الجميع فكانت في واد والوعي العربي كله في واد آخر.

وقد شارك في هذا الاتجاه الأستاذ محبوب بن ميلاد من جامعة تونس على نحو نسبي في بحثه "الإسلامي وحرية الفكر" فبالرغم من أنه أشاد بإعلاء الإسلام من شأنه حرية الفكر وطلب النظر العقلي والبحث عن البرهان، إلا أنه اعتبر الغزالي نموذج هذا الفكر الحر الذي يكون فيه العقل مدركاً لحدوده ليفسح المجال لملكة أخرى غير العقل وهي البصيرة أو الإيمان. وقد اقتبس كثيراً من نصوص الغزالي من "المنقذ من الضلال" ليبين حدود العقل قيمة حرية الفكر في الإسلام.

### ٣- الاتجاه الماركسي:

وقد مثل هذا الاتجاه الأستاذ مركوفتش أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة بلجراد بيوغوسلافيا على نحو ليبرالي،

والدكتور مراد وهبة أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس على نحو عقلائي. فقد قدم الأستاذ مركوفتش بحثاً بعنوان "أنماط التحرر المعاصر ونظرياته: عارضاً نوعاً من ماركسيات القرن العشرين، وهو الماركسية الليبرالية التي تجعل من الماركسية هدفاً ومن الليبرالية وسيلة كما هو الحال عند سدني هوك في أمريكا أو عبد الله العروي في المغرب ومثل باقي ماركسيات القرن العشرين مثل الماركسية الوجودية عند سارتر، والماركسية البنائية عند التوسر، والماركسية البرجسونية عند جارودي، والماركسية الهيجلية عند كوجيف. وقد بدت الماركسية الليبرالية عند ماركوفتش وكأنها نموذج مطلق للتحرر لكل المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية ومجتمعات العالم الثالث. فالمجتمعات الاشتراكية تنقصها النزعة الإنسانية التحررية الفردية، فتضحي بالحرية الفردية من أجل العدالة الاجتماعية. والمجتمعات الرأسمالية تنقصها النزعة الاشتراكية لأنها تضحي بالعدالة الاجتماعية في سبيل الحرية الفردية. وأنظمة العالم الثالث ضحت بالاشتراكية والحرية معا فلا هي أقامت عدالة اجتماعية فوزعت الدخل القومي على الطبقات الكادحة ولا هي حرصت على حرية

الفرج وحقه في التعبير. ولم يحاول الأستاذ مركوفتش مواجهة الاعتراضات ضده بأن هذا النوع من الماركسية الليبرالية هو ماركسية الطبقة المتوسطة أو تحريفية للماركسية العلمية، وذلك لأن مطلب الحرية ليس مطلب طبقة بعينها، وإن كان المثقفون في كل مجتمع هم الحريصين على التمسك به، والغريب أن تأتي هذه المحاولة من خلال التجربة اليوغسلافية التي تقوم على استقلال الإرادة الوطنية والتمسك بحرية القرار الوطني بالنسبة للمعسكر الاشتراكي. أراد الأستاذ مركوفتش مضاعفة الحرية حتى أصبحت الماركسية لديه مجرد نزعة إنسانية تحررية اشتراكية يكاد يتفق أهميتها كل المفكرين.

أما الدكتور مراد وهبة فإنه قدم بحثاً بعنوان "العقل والثورة" جاعلاً العقل أساساً للثورة والنظرة العقلانية شرط التحرر، فالعقل وحده هو القادر على إدراك العلاقات ليس فقط بين الوقائع المادية بل أيضاً بين الظواهر الاجتماعية. فإذا ما حدث هذا الإدراك وقعت الثورة. وقد وجهت إليه عدة اعتراضات منها إنه وقع أسير النظرة الهيجلية التي يبتلع فيها العقل كل شيء. وبالتالي فهو يدعو إلى ماركسية هيجلية تقوم

على أحداث الثورة عن طريق العقل. والحقيقة أن العقل بمفرده لا يحدث ثورة بل يتحول العقل إلى وعي ثوري، وهو وعي بالطبقة حتى يكون العقل إدراكاً اجتماعياً وحركة في التاريخ. هذا بالإضافة إلى أن النظم الليبرالية قد قامت على أسس عقلية في تنظيم العمل وتعقيل الواقع على ما وصف ماكس فيبر. صحيح أن ماركوز تحدث عن العقل باعتباره ثورة في مقابل ما تطالب به الوضعية التي تعني مجرد التسليم بالأمر الواقع، ولكن هذا العقل هو وعي الطبقة أو الوعي الاجتماعي المهدد بالاعتراب والتشيؤ. وقد يكون المقصود من الربط بين العقل والثورة هو تكييف الثورة طبقاً للمجتمعات النامية التي ما زالت تدرك بالحدث والإلهام حتى يكون هناك ضمان لاستمرارية الثورة وعدم نكوصها.

#### ٤- الاتجاه التحرري:

وهو الاتجاه الذي حاول الربط بين التراث والتحرر مبيناً كيفية انتقال مجتمع معين، خاصة المجتمع العربي، من التراث إلى التحرر بالمقارنة مع مجتمعات أخرى مرت بلحظات مشابهة، فالإتجاه التراثي سكون وتضحية بالتحرر في سبيل التراث. والاتجاه الماركسي رغبة في التقدم دون

تحقيق شرطه وهو الاستمرارية والتواصل في التاريخ. وقد مثل هذا الاتجاه كاتب هذا المقال في بحثه "نحن والتنوير" فالتنوير هو هذا الانتقال من التراث إلى التحرر، أو من الماضي إلى الحاضر، أو من القديم إلى الجديد. حدث ذلك في نهضتنا الفكرية في القرن الماضي والذي أطلق عليه بعض الباحثين وصف العصر الليبرالي أو عصر الأحياء، والذي يشمل الحركات الإصلاحية والتيارات العقلانية العلمية الغربية والفكر الاجتماعي السياسي حول الأمة والقومية والوطنية والدستور والحرية والديمقراطية. وقد حدث ذلك أيضاً في بدايات النهضة الإسلامية عندما حمل المعتزلة الأوائل لواء الفكر الحر، وكانوا أول المدافعين عن الأصالة والمتمثلين للمعاصرة حتى أتت المحنة في القرن الثالث الهجري، كما حدث ذلك في الوعي الأوروبي في القرن الثامن عشر في فلسفة التنوير التي ورثت الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر. خاصة أن مفكرينا في القرن الماضي مثل رفاعة الطهطاوي قد تتلمذوا على مفكري الثورة الفرنسية وهم الفلاسفة الأحرار، وتمثلوا أفكار الحرية

والديمقراطية والدستور والوطن. فالوعي العربي الآن بالرغم من انتكاساته الحالية وكتباته وعثراته ينتقل من التراث إلى التحرر.

ويقوم التنوير على عدة مفاهيم هي في الحقيقة أبنية نظرية أو قوالب ذهنية تحدد تصوراتنا للعالم وتوجه سلوكنا سواء كنا خاصة أو عامة، ويمكن تلخيص هذه المفاهيم في ستة: العقل، والحرية، والطبيعة، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ.

فإذا كان العقل قد ظهر في كل فلسفة تنوير عقلاً مرتبطاً بالحس وبالتجارب والمشاهدات كما هو الحال عند لوك وهوبز وهيوم أو عند علماء أصول الدين الأوائل، وإذا كان العقل أيضاً عقلاً بديهياً استدلالياً قادراً على استنباط النتائج من المقدمات كما هو الحال عند ديكارت وعند المعتزلة الأوائل، عندما جعلوا النظر أول الواجبات وعندما جعل أبو الهذيل الشك سابقاً على النظر، فإن العقل في وعينا المعاصر لم يرتبط بالحس بل غاب عنه الواقع المباشر. كما أنه لم يقم بوظيفة الاستدلال حيث تتسق المقدمات مع النتائج ولكنه ظل عقلاً صورياً يعمل في لا مادة تعبيراً عن عجزه

عن تناول الواقع تخوفاً وإيثاراً للسلامة، أو عقلاً وجدانياً  
ينقلب فيه العقل إلى ضده فيعتمد على الإلهام الباطني والعلم  
اللدني.

وإذا كانت الحرية قد ظهرت في التنوير الغربي على  
أنها مطلب أساسي وتعني أساساً حرية الفكر قبل حرية  
العمل، وإذا كان مفكرون من المعتزلة الأوائل قد مارسوا  
حرية الفكر وجعلوها شرطاً للمسئولية، فإننا في هذا الجيل  
انشغلنا في نيل استقلالنا الوطني والدفاع عن حرياتنا  
السياسية ضد المستعمر الأجنبي. ونسينا حرية الفكر  
باعتبارها شرط التحديث وضمان استمرار التقدم. فقام  
الضباط الأحرار" في جيلنا بمهمة المفكرين الأحرار حتى  
وصلنا إلى ما نحن عليه من إنكار حق التفكير على الآخرين،  
ومن غياب للحوار والآراء المعارضة، ومن سيادة الرأي  
الواحد والحل الواحد. وفي الممارسة سادت النظرية  
الأشعرية التي جعلت فعل الإنسان مشروطاً بتدخل الإرادة  
الإلهية ينتظر منها العون والتوفيق أو الضلال والخذلان.

ولما كان الإنسان في كل تنوير هو نقطة البداية فالعقل  
عقل الإنسان، والحرية حرية الإنسان، فإن الإنسان في وعينا



المعاصر لم يتضح بعد كمقولة مستقلة، ولذلك لم تقم أنظمتنا المعاصرة على احترام الإنسان عقلاً واردة. وقد ورثنا من تراثنا القديم هذا الغياب، فوصفنا الله في علم أصول الدين على أنه إنسان كامل، فإلهنا صورة مكبرة لأنفسنا، وجعلنا الإنسان طريقاً إلى الفناء في الله في علوم التصوف، وأنكرنا الذاتية الإنسانية التي حاول إقبال إعادة إثباتها، وجعلنا الإنسان في علوم الحكمة محاصراً بين الطبيعيات والإلهيات، فهو إما بدن أو نفس ولكنه ليس عالماً مستقلاً بذاته يعيش في العالم، وتصورنا الإنسان على أنه منفذ للإحكام في الفقه، وكأن الإنسان قد خلق من أجل الشريعة وليست الشريعة من أجل الإنسان.

وإذا كان التتوير في كل مجتمع يضع الإنسان في علاقة مع الآخرين ويؤسس نظاماً اجتماعياً يقوم على العدل والمساواة، بل ويفجر الثورات من أجل ذلك كما حدث في الثورة الفرنسية، فإن نظمنا الاجتماعية، بالرغم من الثورات العربية الأخيرة، مازالت تقوم على رعاية مصالح الأقلية على حساب مصالح الأغلبية، لدينا مشكلة الغنى والفقر، والفيضان والقحط، فائض الأموال ونقص الأموال، ولم تنجح

ثوراتنا الاجتماعية القديمة مثل ثورات القرامطة والزنج في  
هز المجتمعات التقليدية التي قامت على النشاط التجاري  
والاقتصادي الحر. كما لم تنجح الفرق الثورية مثل الخوارج  
في تأصيل فكر اجتماعي يؤثر في وعي الأمة ويكون رصيذاً  
لثوراتها الاجتماعية الأخيرة.

ولما كان كل تنوير هو تنظير للتقدم وتحويل العناية  
الإلهية إلى قانون لتقدم المجتمعات وحركة التاريخ كما حدث  
عند هرذر وكانط ولسنج في ألمانيا، فإن وعينا المعاصر لم  
يكتشف البعد التاريخي بعد، ولم ندرك حتى الآن في أي  
مرحلة من التاريخ نحن نعيش. لقد كانت حضارتنا القديمة  
تعيش في الخلود وتعتبر الزمان وهما ونقصاً وعرضاً زائلاً  
كما هو الحال في علوم العقائد والحكمة والتصوف. لقد كان  
التاريخ لدينا رواية ونقل على ما هو معروف في علم  
الحديث، أو طبقات وأجيال ومشاهير الرجال في الحياة العامة  
أو في فروع العلوم المختلفة أو تاريخ بنو آدم منذ خلق آدم عليه  
السلام حتى آخر الأنبياء. بل إن ابن خلدون فيلسوفنا للتاريخ  
تصور التقدم على أنه انهيار، وأن المجتمع لا ينهض إلا لكي  
يكبو ويعود على بدء، وأن التاريخ يمر بحركة دائرية تتم في

أربعة أجيال. وما زال يغلب على أتقيائنا تصور التاريخ على أنه انحطاط مستمر، وبالتالي فلا يحدث تقدم إلى الإمام إلا بالرجوع إلى الخلف. ومن ثم غاب إحساسنا بالمستقبل ورأينا عصرنا الذهبي وراعنا، وأصبح السلف خيرا من الخلف، وقد حدثت اعتراضات عدة من المفكرين والباحثين العرب تتركز كلها حول بيان حدود التنوير القديم أو رفض التنوير بأكمله لإفساح المجال للأشعرية المستمرة أو ضرورة بيان كيفية تحقيق التنوير وتحويله إلى ثورة اجتماعية وعلى يد من يحدث هذا التحول.

ولقد انتهت الدائرة المستديرة في آخر يوم لها بحوار عام بين جميع المشتركين أوروبيين وعرب عن "التراث والتقدم" وقد ظهر أن المجموعتين تعيشان في عالمين مختلفين، وهذا طبيعي. فبالرغم من أننا متزامنان إلا أننا لا نعيش نفس العصر. فقد ورثت الحضارة الأوروبية حوالي ستة قرون من التطور ابتداء من الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر حتى أزمة القرن العشرين، أما نحن فإننا مازلنا في نهاية عصر وسيط وبداية عصور حديثة. بدأنا في القرن الماضي بإصلاح الديني وعصر الأحياء وبيدايات التفتح على

الحضارة الغربية وبدايات التفكير في الأمة والقومية والوطنية. فالمسافة بيننا تقارب خمسة قرون ثقل أو تزيد.

لذلك لا يوجد نمط واحد للتحديث، وطريق واحد للانتقال من التراث أو التقاليد إلى التحرر، ولكن الأمر يتوقف على اللحظة التاريخية التي يمر بها أي مجتمع أو كل حضارة. بل يمكن أن يقال إن هناك بناء للتحديث بوصف على النحو الآتي: إذا كان التراث في حضارة ما مركزاً حول الله فإن تحديثه يكون بالانتقال إلى مركز آخر هو إنسان أما إذا كان مركزاً حول الإنسان فإن التحرر منه يكون بالعودة إلى المركز الأول وهو الله. وإذا كان التراث مركزاً حول الخلود فإن تحديثه يكون بنقل المركز إلى الزمان أما إذا كان مركزاً حول الزمان فإن تحديثه يكون بالانتقال إلى الخلود. وإذا كان الزمان في تراث ما دائرياً فإن تحديثه يكون بتحويله إلى الزمان كمتقدم، أما إذا كان التراث يحتوي على تصور الزمان الخطي فإن تحديثه يكون بالعودة إلى التصور الدائري. وإذا كان تراث ما يركز على الديني فإن تحديثه يكون بتحويل بؤرة اهتمامه إلى الدنيوي، أما إذا كان هناك تراث آخر يركز على الدنيوي فإن تحديثه يكون

بتحويل اهتمامه إلى الديني. وهكذا يستمر البناء من الإلهام إلى العقل في تراث أو من العقل إلى الإلهام في تراث آخر، من الولادة الإلهية إلى الحرية الإنسانية أو من الحرية الإنسانية إلى الإرادة الإلهية، من الإيمان إلى العمل أو من العمل إلى الإيمان.

وقد يكون النمط الأول هو طريق تحديث مجتمعاتنا الإسلامية وقد يكون النمط الثاني هو طريق تحديث المجتمعات الأوروبية. فبالرغم من أنهما متزامنان إلا أنهما ليسا متعاصرين. ويبدو أن هذه الخاتمة هي التي أرضت جميع المؤتمرين في المجموعتين العربية والأوروبية. فلم تعد الأمور تصاغ بمفاهيم الصواب والخطأ أو الحسن أو القبيح أو الخير والشر بل بمقياس اللحظة التاريخية التي يمر بها كل مجتمع وكيفية انتقاله إلى لحظة تاريخية أخرى.

وقد بذلت الجمعية الفلسفية بالمغرب برئاسة المفكر العربي محمد عزيز الأحبابي كل جهودها لإنجاح المؤتمر بالاشتراك مع جمعية "عنان" التي قامت بكل التسهيلات والسهر على راحة المؤتمرين.

وقدمت جامعتا الرباط وفاس كل إمكاناتهما للمؤتمر، كما ساهم في ذلك معظم الأساتذة في الجامعتين وخاصة الشبان الجدد الذين يبشرون بخير كثير للأمة العربية. كما شارك الطلاب بإعدادات غفيرة في الحضور. وقد تقاضى المسؤولون المغاربة بتقديم كل مظاهر الترحيب والكرم العربي والدعوات في القصور العربية على أنغام الموشحات الأندلسية. وتخلل المؤتمر زيارات لمعالم المغرب ولمدننا الرئيسية، حتى ازداد يقيننا جميعاً بأن المغرب هي بحق بلد العروبة والإسلام، وبلد الطبيعة الخلابة والتاريخ العريق.

## الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار؟ (\*)

ليست هذه محاولة لفتح ملفات قديمة وإثارة أضعان أو بث أحقاد، فكلنا في الهم سواء، وكلنا مسئولون عما حدث لنا، كلنا متهمون وليس فينا الأبرياء. وليست تكرار الموضوعات ألفناها كلما مرت بنا أوقات النقد الذاتي في حالات الصفاء ومراجعة النفس الحساب والتي كانت تتابنا إثر الهزائم المتلاحقة كنوع من تطهير النفس وتخليصها من الذنوب وكأنها جالسة على كرسي الاعتراف، ولكنها محاولة لإعطاء كشف حساب صغير لثوراتنا العربية الأخيرة على مدى ربع قرن من الزمان بعد أن بدت لنا، بعجزها عن تناول القضايا الوطنية والاجتماعية وتجاوزه الثورة الإيرانية العظمى لها، وكأنها في نزعها الأخير. بل إن البعض منها قد تحول إلى ردة ونكوص، فقبلت الصهيونية، وتراجعت عن الاشتراكية، وفتتت الوحدة. لقد تحول معظمها إلى عكس ما قامت لأجله، أعني الحرية والديمقراطية، حرية الفرد

---

(\*) قضايا عربية ، عدد سبتمبر / أيلول ١٩٧٩ ، بيروت .

وديموقراطية الحكم. إن حساب النفس لأولى خطوات عقد العزم وتجديد النية. نرى البناء ينهار، ونعيش لحظة وكأن مشروعنا القومي لمعاداة الاستعمار والرأسمالية، ومناهضة الرجعية والصهيونية، وإقامة أمة واحدة على أساس من الحرية والاشتراكية والوحدة كان وهما، وكأن نضال جيلنا وأجيال سبقتنا قد ضاع هباء، وكأننا لم نترك للأجيال القادمة إلا الاستسلام. ولم لا، وقد فقدنا الحسينين: الأرض والثورة! هي محاولة من أجل بعث الحياة في ثوراتنا العربية الراهنة، وتجديد شبابها، وتأسيس مسارها. فالثورات بين مد وجزر. وقد كانت ثوراتنا العربية حتى هزيمة حزيران في مد، ومنذ ذلك الوقت وهي في جزر. ولكن بوارق الأمل لم تنقطع. فقد انتصرت ثورة إيران، وأصبحت حافزا لثوراتنا العربية لتجديد شبابها وإعادة صياغة مشروعها متلافية أخطاءها. وظهر الخميني كنصر جديد، أما حر وضابط حر يعيد صياغة مشروع الثورة العربية في معاداة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية، وتأييد حركات التحرر في العالم الثالث، ومناهضة العنصرية، وإقامة عدالة اجتماعية ونظام ديموقراطي يقوم على جبهة وطنية عريضة، متجاوزة



التجربة الناصرية. فالتحمت بالشارع الإيراني والمثقفين، وأما رجال الدين، وسقط الخالدون، وتهاون الصناديد، وفر عملاء البوليس السياسي، وانضم الضباط الأحرار إلى الأئمة والمثقفين الأحرار.

وإننا نتساءل الآن بعد أن قام الضباط الأحرار بالثورات الوطنية الأولى، وبعد استقرار بعض النظريات في أذهاننا عن دور الجيوش الوطنية في البلاد النامية وعن الجيش كأداة للتحديث فيها: هل يمكن للضباط الأحرار أحداث ثورة جذرية في نفوس الناس وأن تتحول هذه الثورة إلى حركة في التاريخ، وأن تصبح مرحلة فيه: إصلاحاً أو نهضة أو تغييراً اجتماعياً أو ثورة. أم أنه لا يقوم بهذه المهمة إلا المفكرون الأحرار؟ لقد آن الأوان لطرح السؤال بعد أن أدى الضباط الأحرار دورهم في إشعال الثورات العربية ثم خمود نيرانها على أيدينا وعلى أيدي بعض من قاموا بها. هل يمكن للمفكرين الأحرار أن يعيدوا للثورة لهيبها، وللنار جذوتها حتى تتأصل الثورة العربية المعاصرة فتسري نارها في هشيم النظم التقليدية وبقايا التخلف؟

كان الضباط الأحرار مثل غيرهم من طلائع الثوار يمثلون قيادة الحركة الوطنية. فقد كانوا على اتصال دائم بكافة القوى الوطنية من أجل أحداث تغيير شامل في البلاد. وقد أُتيح للضباط الأحرار وحدهم القيام بالثورة نظراً لأن الجيش كان هو القوة الوحيدة المنظمة والمسلحة بالفعل أكثر من أية قوى وطنية أخرى. كان الضباط الأحرار في الطليعة من حيث التنظيم وربما ليس البرنامج الوطني هذه كان يتشابه في كثير من جوانبه مع برامج القوى الوطنية الأخرى وقد بدأوا بتحقيق المبادئ العامة: القضاء على الملكية، تصفية الإقطاع، مقاومة، مقامة الاستعمار، مناهضة الأحلاف، اكتشاف دور للثورة العربية في باندونج ثم مع دول عدم الانحياز، ثم القيام بالتأميم وتأسيس صناعات وطنية ... الخ، وكلها إنجازات ثورية رائعة، وهي أفضل ما نزهو به في تاريخنا الحديث.

ومع ذلك فقد كان الضباط الأحرار أولاً أهل عمل وليسوا أصحاب نظر. فقد عرف عن الضباط أنه ينفذ أكثر مما يفكر، ويطيع أكثر مما يخطط، ويحقق أكثر مما ينظر. ولقد حدثت بالفعل إنجازات في كل المصالح في أول الثورة،

وتم القضاء على البيروقراطية، واختصرت الوقت، وأصبح في كل مصلحة ضابط اتصال من شأنه الإنجاز السريع، وإحقاق الحق، فزاد دور رجال الثورة، والطليعة الثورية، والقيادة الوطنية. القانون في إجازة، والمؤسسات بلا عمل، والثورة تقضي على كل المعوقات. أصبح في كل مصلحة أيضاً مكتب للشكاوى يتم تجميعها، وتحولت الشكاوى إلى منفذ للغضب، ومطهر للمتاعب، ومخفف للهموم. ولما كان الدافع الحيوي بطبيعته يخف، والثورة بطبيعتها تتحول إلى دولة، والحرارة الأولى مسارها إلى البرودة، فقد عادت البيروقراطية القديمة، وتحول الضابط الحر إلى وزير أو مدير أو رئيس مصلحة، ولعب الدور القديم بمرور الأيام نظراً لثبات البناء البيروقراطي في التصورات والنفوس.

ثم اصطدم الضباط الأحرار بالمتقنين ابتداء من أزمة مارس آذار ١٩٥٤ وحتى الآن. فأصبح الضباط الأحرار أهل عمل وتنفيذ، والمتقنون أهل نظر وكلام. ثم ظهر التعارض بين أهل الثقة وأهل الخبرة، وأسندت معظم المناصب القيادية داخل البلاد وخارجها إلى أهل الثقة دون أهل الخبرة. وقد جعل ذلك أهل الخبرة ينزويون وينعزلون ثم

يخافون أو يهاجرون باستثناء البعض الذي جعل نفسه منظراً للثورة، ومبرراً لقراراتها، محجماً عند نقدها أو الوقوف أمام عثراتها حتى طبع الفكر الثوري في غالبية بطابع إعلامي يتغير بين يوم وليلة طبقاً لقرارات السلطة السياسية وتبعاً لهواها. فنشأت فئة من المحترفين من منظري الثورة ومبرري قراراتها، وكنت إليهم أجهزة الثقافة والإعلام، وأصبح هؤلاء أقرب إلى مضحكي الملك ومهرجي الأمير، يقدمون خدماتهم لكل الأنظمة، يتكاثرون ويتنافسون على المناصب القيادية والتي يكون أجرها في الغالب أكثر مما يستحق عليها، أعمالاً في شراء الذمم، وهدماً للضمائر، وكسر للضمائر، وكسراً للعين، وأصبح عدم تناسب الأجر مع العمل على مستوى القيادات، أجراً بلا عمل هو نفس الشيء على مستوى الطبقات الكادحة، عملاً بلا أجر. أصبح التطلع الطبقي سلوكاً عند الجميع واتجاهاً نفسياً عند جميع الطبقات.

كانت خريطة الفكر السائد أبان الثورات العربية كالاتي:

أولاً: الفكر التبريري الإعلامي الذي يتغير بتغير المواقف السياسية للسلطة، ولا يختلف في ذلك اليمين

واليسار، العلماني والديني، فالكل قابع في الدولة، يعرف ما يطلب منه سواء في أجهزة الإعلام أو في المؤسسات الدينية. ثانياً: الفكر اليساري المناهض للسلطة والذي يتسم أيضاً بطابع خطابي لاتصاله بال جماهير ومناداته لها، يحتوي على شعارات عامة تتشابه مع شعارات السلطة إلا في بعض الألفاظ والمصطلحات، ويغيب عنه التأصيل التاريخي. فأصبح مجتذ جذور يعبر عن الحاضر أكثر مما يعبر عن أصوله في التاريخ، ولا تفهمه إلا القلة المثقفة وبالتالي أمكن بسهولة عزلهم وتحجيم أثرهم.

ثالثاً: الفكر الديني التقليدي الذي أدى غياب الممارسات فيه إلى تحجره وتصلبه، كما اتسم بطابع المجتمعات المتخلفة من حرفية التفسير، وتسلطية التصور، وتعصب المزاج. وقد استخدمته السلطة أحياناً لضرب اليسار ثم تتقلب السلطة عليه إذا ما مثل خطراً عليها.

وقد انعزل عن باقي القيادات ورفض الحوار معها حتى أصبحت شموليته فارغة من كل مضمون وطني.

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار في خلق ثقافة وطنية واحدة، تقوم على نقد الواقع دون تبريره، وعلى نقد

الموروث الديني دون تحجّره، وعلى اكتشاف الواقع ذاته وتطوّيره دون ما حاجة إلى إسقاط.

نظريات ثورية جاهزة عليه. إن مهمة المفكرين الأحرار هو خلق وحدة الثقافة الوطنية وصياغة الحد الأدنى من الاتفاق الذي ترضى به كل القيادات الوطنية في البلاد. ومن ثم يصبح العمل تعبيراً عن النظر، والممارسة الثورية نتيجة للثقافة الثورية فتتأصل الثورة في التاريخ وفي الوعي القومي.

ولم ينجح الضباط الأحرار في صياغة نظرية ثورية تتجاوز الشعارات العامة التي أصبحت فيما بعد موضوعاً للتندر والسخرية لمدى تعارضها مع الواقع العربي. صحيح أن هناك مواثيق الثورة التي تغلب عليها الخطابة السياسية والمبادئ العامة التي تحتاج إلى تخصيص كي يتم تطبيقها في الواقع العربي. وقد ظلت الخطابة السياسية سطحية دون أن تنفذ إلى شعور الجماهير بالرغم من محاولات التوعية السياسية من خلال منظمات الشباب ومعسكرات العمل والمعاهد الاشتراكية، وأمانات الدعوة والفكر، والتي زادت في ترديد الشعارات باستثناء القلة التي حولت أيديولوجيات

الثورة العربية إلى رؤية ثورية لحاضر الوطن العربي ومستقبله، ظلت الخطابة السياسية على مستوى الآن ولم تدخل في قلوب الناس إلا على نحو حماسي وقتي لبطولة القائد والزعيم الذي تتمثل فيه قيم الفتوة، لم تتغير المعتقدات الموروثة، ولم تتحول إلى أيديولوجيات سياسية، ولم يحدث تطوير في ثقافات الشعب، ظلت مقدساته ومحرماته الثلاث: الله والسلطة والجنس لا يمكن الاقتراب منها أو مساسها، وظلت بمثابة "تابو" تنفذ منه كل محاولات الخداع والإيهام. بل إن الموروث، نظراً لعدم تطوره الطبيعي، تقوقع على ذاته وتحول إلى تصوف أو تطرف أو عدوانية كما ظهر أخيراً في الجماعات الدينية المتطرفة. ظل النقص النظري في ثوراتنا العربية حجر عثرة أمام تطورها، بل إن غياب النظرية الثورية اعتبرته ثوراتنا العربية أحد محامدها، وكأن التجربة الثورية وحدها كفيلة بسد النقص النظري الثوري.

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار من جديد في إقامة نظرية للثورة وسد هذا النقص النظري الذي طالما عانت منه ثوراتنا العربية، فالمفكرون الأحرار علماء اجتماع وتاريخ وسياسة واقتصاد، وهم في نفس الوقت طليعة الثوار في

مجتمعاتهم، ومن ثم فهم المؤهلون وحدهم لصياغة النظرية الثورية حتى تستمر الثورات العربية وتتجاوز مرحلة التجارب، وأسلوب المحاولة والخطأ. والنظرة الشمولية للثورة هي القدرة على حل المشاكل الجزئية، وليس تناول هذه الجزئيات كلاً على حدة، كلما تم حل إحداها حلاً مؤقتاً ظاهرياً أطلقنا صيحات الانتصار!

ولم ينجح الضباط الأحرار في إقامة تنظيم سياسي شعبي يساند الثورة ويقوي دعائمها، ويحميها من مؤامرات الرجعية والاستعمار. فغابت الشعوب عن المعركة، ولم تشارك في صنع القرار، بل إنها أخذت بعض حقوقها بقرار من السلطة السياسية دون انتزاعها منها. ظل الفراغ مائلاً بين الزعامة والشعب. فملأته الشللية والطبقات الجديدة التي قامت بعزل القمة عن القاعدة والتي أثرت على حسابهما معاً. فإذا ضاعت الزعامة الأولى تولت هي السلطة السياسية بعد أن أصبحت لها السيطرة الفعلية على وسائل الإنتاج ووسائل مظاهر النشاط الاقتصادي. أصبحت قمة السلطة السياسية حكرًا على الضباط الأحرار وراثية أو خلافة، نضالاً أو كفاءة. ومن خرج عن الزمرة انتقل إلى النشاط الاقتصادي



الحر أو انزوى في ركن من التاريخ. صحيح أنه يصعب بناء الحرب والثورة في السلطة، فعادة ما تنشأ الأحزاب من الشعب، تمثل اتجاهات فكرية لديه أو تعبر عن مصالح طبقية فيه أو تمثل تيارات وطنية على مدى تاريخه. وعادة ما تنشأ في مرحلة نضال وطني، في حركة سرية، وبالتالي تنشأ كوادِر الحزب عن طريق الممارسة والاتصال بال جماهير إلى أن تنتصر الثورة فتتحول كوادِر الحزب إلى منفذي برامج الثورة، ومحققى خططها.

ولكن الذي حدث في حركات الضباط الأحرار أنه تم إنشاء هيئات شعبية بعد انتصار الثورة من أجل تدعيمها. وتنظيم مسيراتها، وإرسال برقيات التأييد ورسائل التهاني خاصة في وقت كانت فيه للأحزاب السياسية السابقة مثل الوفد والأخوان والشيوعيين ركائز شعبية على مختلف المستويات خاصة الوفد والأخوان على حين كان الشيوعيون على اختلاف فصائلهم مجموعات من المثقفين، أدباء وفنانين ومفكرين، مؤثرين في الحياة الفنية والثقافية العامة، ولكن ظل أثرهم محدوداً لم يمس الجماهير الأمية جماهير سعد وثورة ١٩ أو جماهير محمد بن عبد الله وجماعات الصحابة

الأوائل. وقد جاء حل الأحزاب الإفساح المجال للجمعيات والهيئات الجديدة لتأييد الثورة فأسرع إليها الوسطاء والمغرضون والمنافقون والوصوليون وطلاب المناصب. وتحول إلى جهاز حكومي، وأصبح معروفاً في أذهان الناس على أنه حزب الحكومة. كما تحول إلى تنظيم بيروقراطي تغيب عنه الحرارة وتنقصه المبادرات الفردية أو الجماعية من داخل الحزب. كما تحول أيضاً إلى بناء تسلطي مثل النظام السياسي يكون فيه الولاء للنظام وليس للثورة. لم تكن له جذور شعبية ولم يكن قادراً على قيادة الجماهير، يمكن حله بقرار وعقده بقرار. لم يكن له فكر سياسي يقوم الناس بل كانت مهمته تأييد قرارات الحكومة. حتى التنظيم الطليعي الذي تم تكوينه أخيراً كعصب الحزب تم بناؤه بعقلية التآمر والحركات السرية. لم تنجح الثورة في بناء الكوادر السياسية، وإعادة بناء الإنسان وتفجير طاقاته، وإشراكه في صنع القرار على نحو حزبي منظم. فأدركنا القطاع العام بعقلية القطاع الخاص، وطبقنا الاشتراكية بلا اشتراكيين. وكان من السهل تغيير مسار الثورة دون ظهور أية مقاومة تذكر ثم نبكي على ضياع القيم، وانهيار الأخلاق، وانتشار قيم

الاستهلاك، والإثراء السريع، والكسب غير المشروع أو الهجرة، ومغادرة البلاد لعدم الإحساس بالولاء لقضايا البلاد. أو نعاني من مظاهر الردة في حياتنا والتعصب وسيادة الجماعات الدينية المتطرفة.

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار في تعبيرهم عن الوعي القومي الذي يتحد فيه الفكر بالشعب، وبالتالي تتحرك الجماهير بفضل فكرها الذي هو إعادة صياغة عصرية لموروثها القديم، فيتحول الشعب كله إلى تنظيم سياسي يقوده المفكرون الأحرار، والأئمة في مجتمعاتنا لو استتاروا لكانوا في طليعة المفكرين الأحرار.

والشاهد على الكثير من الثورات التي غيرت مجرى التاريخ والتي قدر لها الاستمرار مثل الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة الروسية وأخيراً الإيرانية أنها نشأت أولاً في الفكر أو الأدب ثم أصبحت فيما بعد ثورات في النظم السياسية والاقتصادية. فقد تمت الثورة الفرنسية التي مهد لها فلاسفة التنوير مثل فولتير ومونتسكيو ودالمبير وديدرو بعد أن تحول الوحي إلى تقدم، والناس إلى تاريخ، والعناية الإلهية إلى رقي للشعوب. وقد تراكم في التنوير كل

التراث العقلاني الحديث من رفض لكل سلطة خارجية دينية أو سياسية إلا سلطة العقل. ثم كانت الثورة الفرنسية الثمرة الأخيرة لفلسفة التنوير. أن انتشار الأفكار هو الممهّد لانتشار الثورات. فالأفكار هو الممهّد لانتشار الثورات. فالأفكار هي التي تزيد من حرارة المجتمع حتى يسهل على الثورة فيما بعد إعادة بنائه. والثورة فيما بعد إعادة بنائه. والثورة الأمريكية وحرب الاستقلال قد قامت على أفكار الثورة الفرنسية من اعتزاز بالعقل، وتأكيد على الحرية والديموقراطية والمساواة، وحق المواطن الحر في الجمهورية الحرة كما وضع ذلك في وثيقة إعلان الاستقلال. ولولا هذه الأفكار لظل العالم الجديد أسير العنصرية والهمجية والتعصب الديني، ومرتباً لقطاع الطرق وراغب في الثروة والباحثين عن الذهب.

وقد تمت الثورة الاشتراكية في روسيا أولاً في القرن التاسع عشر لدى أدبائها ومفكرها وفي خلاياها المستتيرة المناهضة لنظام الحكم القيصري حتى إنه يمكن القول بأن عصر التنوير الفعلي في روسيا كان في القرن الماضي. حدثت الثورة أولاً في الوعي، ووعي بعض المفكرين والأدباء

ثم تكوينهم بؤراً مستتيرة يتجمع حولها العمال والفلاحون. إنه لا يحدث في الواقع إلا ما يحدث في الفكر أولاً، ولا يحدث في المجتمع إلا ما يحدث في الوعي أولاً.

ولقد حدث نفس الشيء في الثورة الصينية عندما بدأ ماوتسي تونج في تفسير التراث الديني الشعبي الصيني تفسيراً ثورياً يحرك به الفلاحين، ويدافع به عن مصالحهم فتفسير ماوتسي تونج لكونفوشيوس هو تحرير وإطلاق للقوى الحبيسة في وجدان الشعب. فقد تنشأ الثورة الثقافية فيما بعد لمزيد من التحديث، ولمزيد من ربط الأفكار الثورية بالواقع الاجتماعي بعد أن تم تأصيلها في التراث. وقد كان هوشي منه شاعراً يلهب خيال المناضلين، يفرق بين الثقافة الوطنية وثقافة المستعمر الأجنبي، ويميز بين الدين الوطني والدين في خدمة الاستعمار. وتحولت البوذية، وهي ثقافة الشعب، إلى تيار وطني في مواجهة الاستعمار الأجنبي.

وفي تاريخنا الحديث، برز الطهطاوي على أنه مؤسس حركات التحرر الوطني في وجداننا القومي بيزوغ أفكار الوطنية والقومية والأمة والدستور. وقد كان الأفغاني أيضاً أباً لثوراتنا الحديثة بيئة أفكار الشورى والديمقراطية والعدالة

الاجتماعية، ومنه خرجت أحزابنا الوطنية. لقد تكون وعينا القومي الحديث من خلال العصر الليبرالي الذي مررنا به في القرن الماضي وكانت ثرواتنا العربية الأخيرة ثمرة له.

وإن ثورة إيران الأخيرة أيضاً تبين أن الفكر في صورة تراث ديني يكون أقوى من كل النظم التسلطية والبوليسية. وإنه لا يمكن مقاومة الفكر بالسيف إذ يتحطم السيف في النهاية ويتحقق الفكرة. فالعقيدة فكر مركز وتصور مضغوط ينفجر في لحظات الظلم والطغيان، وكأن الإنسان يعيش في العالم صاحب رأي قبل أن يكون ذا وضع اجتماعي معين. وإن التاريخ الأوربي الحديث ليثبت أيضاً خطورة سلاح الأفكار. فقد استطاع نيشته بندااته إلى الأمة الألمانية مقاومة نابليون والمساهمة الفعالة في تحرير ألمانيا حتى قال نابليون: لقد "هزم القلم السيف" كما نشأت دعوات الوحدة الألمانية أولاً في الفكر والأدب في جامعات ألمانيا قبل أن يحققها بسمارك قائد بروسيا، الشقيقة الكبرى للدويلات الألمانية. كما نشأت الوحدة الإيطالية أولاً عند دعائها مثل مازيني قبل أن يحققها القائد العسكري غاريبالدي. وقد حاول ماركس الشاب نفس الشيء عندما أراد تحرير ألمانيا عن طريق "الأيديولوجية

الألمانية" التي تدور حول أفكار الوعي والأنا والذات والشعور والحرية والاستقلال والإرادة ... الخ، أي خلق ألمانيا أولاً في الفكر قبل تحقيقها في الواقع. وإن ماركسيات القرن العشرين لترتبط في معظمها بماركس الشاب من جديد بعد أن ساد ماركس رأس المال القرن الماضي تحت أثر دارون وسبنسر. ولماذا نبعد كثيراً؟ ألم تكن ثورة الإسلام في العقائد أولاً عقيدة التوحيد قبل أن تكون ثورة من أجل توحيد القبائل وتكوين الدولة الحديثة؟

إن من يستطيع إقالة ثوراتنا العربية اليوم من عثراتها ليسوا هم الضباط الأحرار وحدهم، بل بمعاونة وإسهامات المفكرين الأحرار الذين تنتظرهم الجماهير العربية والذين يعبرون بصديق عن حاجتها لحرية التعبير والحياة الديمقراطية، وحق الجميع في المشاركة في بناء الحياة السياسية. وكما استطاع الضباط الأحرار القيام بالثورات العربية منذ ربع قرن يستطيع المفكرون الأحرار في ربع قرن قادم تأصيلها وصياغة أبنيتها الفكرية وضمان استمراريتها في التاريخ. ولا يعني "المفكرون الأحرار" مجرد لقب أو أي أعمال للنظر بل هو مصطلح دقيق يدل على

ضرورة إنجاز مهام محددة في كل حضارة. ما يخص  
ثوراتنا العربية اليوم هو أننا نريد إنجازها في لحظة تاريخية  
معينة هي النهضة، وفي مجتمع يتسم بطابع معين هو  
التخلف. ومن ثم يكون السؤال: كيف يمكن إقامة ثورة  
سياسية واجتماعية في مجتمع متخلف؟ فلا يمكن إقامة بناء  
سياسي نظري أو ممارسة سياسية عملية دون قضاء مسبق  
على مظاهر التخلف في قوالب الذهن وأنماط السلوك.  
فالثورة السياسية ليست مجرد تغيير في النظم الاقتصادية  
والاجتماعية بل هو نقل لحضارة أمة من مرحلة تاريخية إلى  
مرحلة تاريخية أخرى أي للقيام بدور تاريخي مرحلي محدد.  
وإذا ما قدر للثورة أن تفشل سياسياً فإنها تبقى على الأقل  
تياراً ثقافياً واتجاهاً حضارياً كما حدث في البلاد، ومرحلة  
تاريخية في وعي الأمة. إن مهمة المفكرين الأحرار هي  
التمهيد لإقامة أيديولوجية سياسية وذلك عن طريق بداية  
حركة تنوير تكون قادرة على التصدي لمظاهر التخلف  
الفكري، وتمثل انتقال الحضارة كلها من مرحلة إلى أخرى.  
وعلى سبيل المثال، قيل أولاً إن الثورات العربية، وإن  
كانت قد نجحت في تغيير الأنظمة التقليدية، وما كانت تمثله



من إقطاع ورأسمال واستعمار وحزبية، إلا أنه لم تتجح في بناء الإنسان الثوري العربي المعاصر. بل إن ثرواتنا الحديثة قد سارت في خطين: تغيير في الهياكل القديمة وتهرؤ للإنسان العربي المعاصر. فبالرغم من أن الجماهير العربية قد أعطت الثورات التي قام بها الضباط الأحرار كل ثقتها في البداية وربما حتى النهاية إلا أنها لم تحز ثقتهم لأن قوة الضباط الأحرار تأتي من الجيش، وتقتصر مهمة الشعب على التأييد، بل ظهرت نوعيات عديدة من الإنسان العربي المعاصر فهو إما مقهور لا يمكن التعبير عن رأيه، مشكوك في ولائه الوطني، ينعى حظه وينطوي على نفسه أو يصبح عضوا في تنظيم سرى يفرغ فيه نشاطه أو يهاجر ليستأنف حرية التعبير عن رأيه في الخارج أو يجرفه تيار الحياة فينسى الوطن في سبيل رغد الحياة وهناء البال. وأما متسلق، يناق الحكام، ويبرر قراراتهم، فيصل إلى أعلى المناصب القيادية، ويتغير بتغير الحكام. لديه فكر جاهز لكل قرار. وهنا تظهر القدرات الفردية المتفاوتة بين الذكاء والغباء. وإما متعاش يشرى في السياسة مخاطرة على حياته ورزقه وأسرته وأولاده، فيحرص على لقمة العيش، ويصبح مثل

الألماني بعد الهزيمة لا يفكر إلا في مصنعه وعربته وبيته،  
ويصبح له وطنه الصغير، لا يرى أبعد من طرف أنفه مع  
أن الثورات كلها قد قامت من أجل المواطن، وأصبح  
لقب المواطن Le Citoyen يهز مشاعر الإنسان أو  
أيضاً لقب الرفيق Le Camarade. ولكن ثوراتنا العربية لم  
تخلق مفهوما للإنسان وبالتالي لم تحرص على كرامته  
وحريته واستقلاله. والمفكرون الأحرار وحدهم هم القادرون  
على إظهار مبحث الإنسان كمقولة مستقلة في وجداننا القومي  
بعد أن غابت كبناء نفسي أو كتصور أنطولوجي<sup>(1)</sup>.

مهمة المفكرين الأحرار هي إظهار الإنسان الكامل  
القابع خلف إلهياتنا وطبيعاتنا القديمة والمغترب في الفناء  
الصوفي أو في التشريع الفقهي أو الإنسان المقلوب عند

---

<sup>(1)</sup> انظر مقالنا: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم، قضايا  
عربية، أكتوبر ١٩٧٨، بيروت، أيضاً، دراسات وأيضاً،  
دراسات إسلامية، ص ٣٩٣٩ - ٤١٥ الأنجلو المصرية، القاهرة  
١٩٨١.

علماء أصول الدين<sup>(١)</sup>. لقد قامت الثورة الفرنسية بعد نضال طويل من أجل الإنسان منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنزعة الإنسانية في السادس عشر، وأنا أفكر في السابع عشر ظهور المواطن في الثامن عشر. ولكننا أردنا أن ننور ببناء ذهني موروثة لم تحدث فيه ثورات مسبقة من أجل الإنسان.

ثانياً: قيل إن ثوراتنا العربية كما أخفقت في قضية الإنسان أخفقت أيضاً في قضية الأرض. فإن الثورات العربية حتى وهي في أوج انتصاراتها لم تقرر بأن الأرض لم يفلحها، وما زالت تنتظر إلى الفلاح على أنه من يملك الأرض وليس من يعمل في الأرض. صحيح أن معظم أصحاب القرارات السياسية كانوا من ملاك الأرض وكان يستحيل عليهم قطع أنوفهم بأيديهم. فثوراتنا العربية في النهاية هي ثورات الطبقات المتوسطة إلا أن الجذر التاريخي

---

(١) نظر مقالنا: الاعتراض الديني عند فيوربا، عالم الفكر. يونيو ١٩٧٩، الكويت وأيضاً، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨. وأيضاً، "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الثاني، التوحيد، رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

لذلك هو أن الأرض ظلت خارجة عن وعينا القومي منذ أكثر من ألف عام في حين ظل الله حاضراً فيه بلا أرض. أصبح وعينا القومي واحديّ الطرف، إلهياً وليس أرضياً في حين أن القرآن وهو المصدر الرئيسي في وعينا القومي قد جعل الله والأرض واجهتين لعملية واحدة في الآيات المشهورة «إِلَهَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»، «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ». لن تكون الأرض لمن يفلحها، والمصنع لمن يعمل فيه، والجامعة لمن يتعلم فيها إلا بعمل المفكرين الأحرار وإيرازهم الأرض كقيمة في وعينا القومي كواجهة أخرى لله، وإلا ظلت ثوراتنا طائفة في الهواء لا مستقر لها ولا حين.

ثالثاً: قيل إن ثوراتنا العربية لم تستطع حل قضية الحرية والديموقراطية. بدأت بمنع الحرية عن أعداء الشعب، ويعزلهم عن الاشتراك في البناء الديموقراطي والحياة السياسية، ثم أصبح أعداء الشعب قبل الثورة هم كل معارضي الثورة. وبعد عدة اصطدامات مع قوى المعارضة تحولت الثورات الوليدة إلى أنظمة تقوم على التسلط والرأي

الواحد والحزب الواحد. فإذا نشأت معارضة فإنها تنشأ من داخل السلطة وليس من خارجها وبشجيع وتأييد منها وليست مناهضة ومعارضة لها. وقد نشأت أزمة الحرية والديمقراطية في نظمنا الثورية لأنها موجودة في وجداننا المعاصر وترجع جذورها إلى أبنيتنا العقلية ومكوناتنا النفسية التي ورثناها من تراثنا القديم مثل حرفية التفسير، وسلطوية التصور، وتكفير المعارضة، وتبرير المعطيات، وهدم العقل<sup>(1)</sup>. إن مهمة المفكرين الأحرار هو انتزاع هذه الجذور التاريخية وتأسيس الحرية والديمقراطية في حياتنا المعاصرة عن طريق غرز جذور عقلية جديدة تقوم على إمكانية التأويل طبقاً لصالح الجماهير، وعلى تصور للعالم تتساوى فيه الأطراف، وعلى إمكانية الخلاف في الرأي، وعلى تحليل العقل لمظاهر الطبيعية، وعلى أعمال العقل والنظر وعدم قبول شيء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك.

---

(1) انظر مقالنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، المستقبل العربي. يناير ١٩٧٩، بيروت، وهي في هذا الجزء الثاني. وأيضاً: مخاطر في فكرنا القومي، الجزء الأول: الدين والثقافة الوطنية.

رابعاً: قيل إن في ثورتنا العربية الأخيرة فرقاً شاسعاً بين الشعار والتطبيق. فالحرية والاشتراكية والوحدة، هذه الشعارات الثلاثة التي تكاد تجمع عليها ثورتنا العربية في جيلنا والتي تعبر بالفعل عن أهدافنا القومية هي في جانب والواقع العربي في جانب آخر. فالحرية كشعار تقابل التسلط كواقع، والاشتراكية كشعار تقابل الطبقات الجديدة، والرأسمالية الوطنية، والكسب غير المشروع. والدخول الطفيلية، والحسابات الخارجية، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء كل ذلك كواقع. والوحدة كشعار تقابل تمزق الوطن العربي وتفتيته، وإغلاق حدوده، وقطع علاقاته، وحروب حدوده، وتهديد أنظمته كواقع عملي. وقد يرجع ذلك كله إلى جذور تاريخية في وعينا القومي مستمدة من تراثنا القديم الذي ما زال يمدنا بأبنيتنا الفوقية وهو تحدينا للأمة على أنها أمة قول. فكل من قال "لا إله إلا الله" يصبح عضواً في الأمة الإسلامية له حقوقها وعليه واجباتها. ويأتي العمل في الدرجة الثانية بعد القول أو لا يأتي، أو يرجأ العمل إلى يوم الدين يحاسبنا الله عليه أو لا يحاسب. هذا بالإضافة إلى أن القول في تراثنا الشعبي كان هو الواقع. فتكسب المعارك بالقول

على ما هو معروف في شعر الحماسة وفن الخطابة. وقد دخل الإيمان إلى قلوب الناس بالقول وحسن الخطاب. ومازلنا نحل المشاكل بالقول تهدئة للخواطر، وتقريجا للكروب. إن مهمة المفكرين الأجرار هي إعادة صياغة تجديدنا للأمة ليس عن طريق القول بل عن طريق العمل وتحقيق الأهداف القومية، وعن طريق المضمون السياسي للتوحيد الذي يعني وحدة الأمة " ولو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم".

خامساً: عرفت ثوراتنا العربية الأخيرة بأنها انتهت إلى سكون إداري ولم تستطع القضاء على البيروقراطية في أجهزة الدولة والروتين في نظم الحكم. فقد قامت الثورات لتغير في قمة السلطة دون أن يصاحبه تغيير مماثل في أجهزة الدولة، فتسربت قوى الثورة وضاعت طاقاتها ولم تنتج محاولات الحكم المحلي واللامركزية والقرارات الثورية والإجراءات الاستثنائية في التخفيف من تغلغل البيروقراطية في الحياة العامة. والحقيقة أن البيروقراطية ترجع إلى جذور تاريخية في وعينا القومي في تصورنا للعالم على أنه مراتب متفاوتة بين الأعلى والأدنى، كل مرتبة

عليها لها السلطة على المرتبة الدنيا، من القمة للقاعدة.كلما  
صعدنا إلى أعلى زادت السلطات حتى نصل إلى القمة  
صاحبة السلطة المطلقة على من دونها وكلما نزلنا إلى أسفل  
قلت السلطة حتى نصل إلى القاعدة التي لا سلطة لها على  
أحد. هذا التصور الهرمي للعالم الذي عرف فلسفاتنا القديمة  
بنظرية الصدور أو نظرية الفيض هو الذي يسمح بقيام  
البيروقراطية والمجتمع الطبقي في حياتنا المعاصرة لأن  
نظمنا الاجتماعية هي في الحقيقة تعبير عن مكوناتنا النفسية  
وقوالبنا الذهنية. والأمثلة كثيرة.

إن مجتمعاتنا النامية ما زالت ترتبط بتراتها الذي يمددها  
بقيمها التي توجه سلوكها، ومن ثم كان البناء الفوقي لديها هو  
حياتها ووجودها، فكرها وواقعها، ماضيها وحاضرها. مهمة  
المفكرين الأحرار إذن هو تحويل هذا البناء الفوقي  
الموروث، وهو ثقافة الجماهير، إلى أيديولوجية سياسية  
تحمل أهدافنا القومية، وبالتالي تنشأ حركة جماهيرية متحدة  
مع فكر قومي طليعي. فهمها أعطي للجماهير من شعارات  
تعبّر عن أهدافنا القومية دون ربطها بثقافتها الوطنية والتي  
يكون تراثها القديم رافدها الأساسي فإن هذه الشعارات فإن



هذه الشعارات تظل فارغة من كل مضمون. وما دام البناء الفوقي ظل متروكا بلا وظيفة تحديثية فإن القوى الرجعية في مجتمعاتنا والتي تدافع عن مصالح الأقليات الحاكمة والسيطرة على أدوات الإنتاج تقوم باستغلاله لصالحها ويكون خير سلاح في يدها لتدعيم الوضع القائم ضد قوى التغيير والثورة. إن مهمة المفكرين الأحرار هو القيام بإعادة صياغة الموروث الشعبي وتفسيره لصالح الجماهير دفاعا عن مصالح الأغلبية التي تشارك في الحكم أو في السيطرة على وسائل الإنتاج حتى يمكنها فيما بعد الدفاع عن مصالحها بالدفاع عن ذاتيتها الخاصة. ومن ثم يصبح تراثها مساويا لمقاومة الاستعمار، وللعداء للرأسمالية، ولمناهضة الصهيونية والوقوف ضد الرجعية. يستطيع المفكرون الأحرار إذن إكمال النقص النظري الذي تركه الضباط الأحرار في ثوراتنا العربية الأخيرة. كما يمكنهم سد النقص العملي عن طريق تجنيد الجماهير وجعلها خط الدفاع الأول عن أهدافنا القومية حتى إذا ما اختفى الزعيم لم تختلف الأهداف أو تحولت إلى نقيضها، والجماهير تصفق لكليهما.

إن ثورة إيران الأخيرة أثبتت أن جماهيرنا تتحرك بالعقائد. فالتوحيد الذي يعبر عنه شعار "الله أكبر" يعني رفض كل تكبر وتسلط بشري على رقاب الخلق. الله أكبر يعني قاصم الجبارين، والإسلام يعني أصالة الشعوب ورفضها لمظاهر التقليد للحضارة الغربية، والقرآن يعني الأيدلولوجية المستقلة عن الأيدلولوجية العلمانية. إن جماهيرنا عاطفية وحماسية، وعلى الأقل في مرحلتها التاريخية الراهنة، ومن ثم كانت العقيدة هي نبع هذا الحماس. وقديما قال ابن خلدون إن العرب لا يفلحون إلا بنبوة أو رسالة تجندهم. والجماهير أيضاً تؤله وتطيع. أن دور المفكرين الأحرار هو استغلال هذه الطاقات الكامنة في وعي الجماهير وتفجيرها حتى تتحرك، ويتحول تراثها من تراث ميت إلى تراث حي، وتصبح حركاتها أقرب إلى الدوام والاستمرار. وقد تعطي الدوائر المحافظة لدور المفكرين الأحرار تفسيراً رجعياً ما دام الأمر لا يتعلق بالأبنية التحتية التي يودون الإبقاء عليها بل بالأبنية الفوقية التي يصلولون فيها ويجولون كما يشاءون، ولا يباريهم فيها أحد. فهم دعاة

الإيمان، وخطباء الأصالة، والمدافعين عن التراث،  
والمرتبطين بجذوره التاريخية.

فقد تقول هذه الدوائر المحافظة، أولاً، إن المفكرين  
الأحرار يعطون الأولوية للداخل على الخارج، ويحدثون  
الثورة في النفوس قبل أحداثها في الواقع طبقاً للآية الكريمة  
"إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" ومن  
ثم كان التركيز على البناء الخلقي للفرد قبل البناء السياسي  
والاجتماعي. وقد أعد الرسول الرجال ثلاثة عشر عاماً وبنى  
الدولة في عشرة أعوام. والحقيقة أن هناك فرقاً شاسعاً بين  
التفسير الرجعي لدور المفكرين الأحرار والتفسير الثوري  
لهذا الدور. فالأول يجعل الفكر صورياً بلا مضمون ويفصل  
الواقع عنه في حين يجعل الثاني الفكر هو الواقع الذي  
يتحرك. فتورة الفكر التي يمثلها المفكرون الأحرار هي ثورة  
الواقع من خلال الوعي لتتويرة وكشف عرى الثورة. وفي  
مجتمعاتنا الناهضة تكون الأولوية لوعي الثورة الذي يتحد  
فيه الفكر بالواقع.

وقد تقول هذه الدوائر، ثانياً، إن دور المفكرين الأحرار  
يعني أن تبدأ الثورة بالفرد قبل أن تبدأ بالجماعة، وهو ما

تركز عليه هذه الدوائر ومطالبتها بإعادة بناء الفرد أولاً حتى يمكن أبعاد الوعي القومي عن الأبنية الاجتماعية فيرى كل فرد مشاكله في داخله وحلها بمفرده أما بالأخلاق والدعوة إلى الطهارة ونبذ الطمع والجشع أو بما قد يخفف غضبة وذلك بتهيئة وسائل الكسب له، مشروعاً أو غير مشروع، فبدل أن يكون من طليعة الثوار القادمين يصبح من المدافعين عن النظام القائم حرصاً على مكاسبه الشخصية. والحقيقة أن المفكرين الأحرار لا يبدؤون بالفرد بل بثقافة الجماهير، ولا يتعاملون مع الأفراد بل مع الأبنية النفسية التي تحرك الناس. فالمفكرون الأحرار فلاسفة تاريخ، وهم الذين وضعوا في الغرب فلسفات التاريخ. مهمتهم إيقاظ الوعي الحضاري الذي يتحد فيه الفرد بالجماعة، والإنسان بالتاريخ.

وقد تقول هذه الدوائر، ثالثاً، إن دور المفكرين الأحرار يجعل الثورة أقرب إلى التربية والإصلاح والتهذيب والإرشاد منها إلى الثورة الفعلية، ومن ثم فهو تغير نسبي تدريجي طويل الأمد، يستبعد العنف والصراع، وطبيعي أن تحتاج المجتمعات إلى حركات إصلاحية يقوم بها كل جيل، وبالتالي تأمن المجتمعات التغيرات العنيفة والانقلابات الثورية

والصراعات الدموية. والحقيقة أن المفكرين الأحرار يؤصلون الثورة، ويحولونه الإصلاح إلى ثورة جذرية عن طريق تأسيسها في الوعي، واستبعاد معوقاتهما، والكشف عن الوعي الجماهيري الثوري. فهم يقصرون بذلك فترات الانتقال. ويكبرون بقدوم الثورة. وما أشد من عنف الأفكار وثورة العقائد، وانقلاب التصورات. لذلك كان المفكرون الأحرار هم أكثر الناس اضطهاداً من النظم القائمة. وغالباً ما تم حرقهم علناً، بعد مصادرة كتبهم، ومنع أفكارهم، ولكن التاريخ أقام لهم نصبا تذكارية للشهداء، وأصبحت أفكارهم هي حركة التاريخ. وقد يقال في الدوائر التقديمية الخالصة المتسرفة التي تود أن ترى الثورة وقد تحققت بين يوم وليلة أن للمفكرين الأحرار حدودهم ونواقصهم التي لا تقل خطورة عن نواقص الضباط الأحرار وحدودهم. فقد يقال، أولاً، إن المفكرين الأحرار في نهاية الأمر متفقون وبهم مخاطر المثقفين وأولها تصور العالم على أنه مجرد أفكار ونظريات، وأن الواقع ما هو إلا نظرية أو يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه بنظرية، خاصة إذا كانت صياغاتها معقدة تدل على تعالم أكثر مما تدل على علم، وإن منع طفل من أن يموت

جوعاً خيراً من آلاف النظريات عن الجوع! والحقيقة أن هذا المزلق يتحرز عنه المفكرون الأحرار لأنهم ثوار أولاً يريدون تغيير الواقع وليس فهمه فحسب، والأفكار لديهم قوة، والنظريات حركة، والتصورات تغير. إن تهيئة الشروط للحركة والإعداد لها لهو بداية لها قبل ظهورها في العالم. وأن شحذ القوى، وإبراز المتناقضات شرط للحركة والتغير.

وقد يقال، ثانياً، في هذه الدوائر الجذرية إن المفكرين الأحرار مهما كان لهم من أثر على العقول فإنه لا يتعدى نطاق بعض الدوائر المثقفة المحدودة النطاق، فهم يمثلون حركة فكرية ولا يمثلون حركة شعبية. وأقصى ما يمكن أن يقوموا به هو خلق تيارات جديدة في الفكر والأدب والسياسة والاجتماع والقانون ... الخ. وفي مجتمعاتنا حيث الأمية ما زالت هي الغالبة فإنه يستحيل إحداث ثورة جماهيرية عن طريق المفكرين الأحرار الذين يقرأ كتاباتهم غالبية الشعب. والحقيقة أن الأمية لا تعني جهل القراءة والكتابة، فكثير ممن يجهلون أنها قد يكون لديهم من الوعي القدر الكبير، وقد يكون كثير ممن يقرأون ويكتبون مغيبين الوعي. فنحن شعوب سمعية استطاعت أن تقيم حضارة بالسمع والرواية والنقل

الشفاهي. وتضرب فيها الأمثال العامية وسير الأبطال فتحدث الأثر في النفوس. وقد تحرمك الشعب الإيراني أخيراً بالتسجيلات الصوتية لنداءات الخميني. وأن أئمة المساجد، ورواة القرية، وأجهزة الأعلام الصوتية كلها يمكن أن تكون قنوات للمفكرين الأحرار من خلالها عن الثقافة الثورية التي تعبر عن وجدان الناس.

وقد يقال، ثالثاً، في هذه الدوائر الثورية إن المفكرين الأحرار هم في نهاية الأمر مفكرو الطبقة المتوسطة التي مازالت تبحث لها عن دور في اللحظات الثورية في تاريخ كل أمة حتى تستعيد ثقة الأغلبية التي تركتها وتجد لها منفذاً مع القيادة الثورية الجديدة. فهم انتهازيون لا يعملون إلا لصالح طبقتهم، يرشدون حياتها، ويستعملون العقل لحسابها، ويعبرون عن القوى الاجتماعية الجديدة التي تحاول أن تترث القوى القديمة. وقد حدث ذلك في كثير من المجتمعات عندما دخل كثير من الرومان الوثنيين في المسيحية حتى يكون لها دور في الإمبراطورية بعد أن تحول الإمبراطور قسطنطين إلى الدين الجديد. وكما حدث في ثوراتنا العربية الأخيرة عندما تحول معظم مفكرينا إلى اشتراكيين ثوريين. وقد حدث

نفس الشيء في الحضارة الغربية عندما أصبحت الليبرالية، وهي التعبير السياسي عن الفكر الحر الأساس النظري للنظم الرأسمالية. والحقيقة أن المفكرين الأحرار الملتزمين بقضايا الشعوب، والمعبّرين عن مصالح الجماهير، أبناء الثورات الوطنية الأخيرة. فبالرغم من انتساب البعض منهم إلى الطبقات المتوسطة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية إلا أنهم يمثلون بفكرهم الطبقات العاملة. فالطبقة شيء والوعي الطبقي شيء آخر. هذا بالإضافة إلى أن مفكري الطبقة المتوسطة في مجتمعاتنا هم المنوطون بالقيام بدور التحديث، وهم المؤهلون لذلك بالرغم من حدودهم وذاتيتهم وفرديتهم وتحيزاتهم، ولا يمكن تجاوز الطبقة المتوسطة إلى الطبقة العاملة أي الانتقال من الليبرالية إلى الاشتراكية قبل أن تحقق الطبقة المتوسطة دورها وقبل أن تتمثل قيم الليبرالية<sup>(1)</sup>.

وفي النهاية، إن كل عثرات الثورات العربية ونكساتها إنما نتجت من أن أهداف الضباط الأحرار لم يتم تحقيقها

---

(1) انظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٣.



بوسائل المفكرين الأحرار. وكثيرا ما ننعي تراثا العقلاني الليبرالي قبل الثورة ونقول: أين نحن من أيام الطهطاوي ولطفي السيد وطه حسين؟ لو كان مفكرون الأحرار في بداية تنويرنا قد استمروا خلال ربع قرن الأخير لكانت الثورة قد تأصلت في نفوسنا ولكننا أكثر حرصاً على العقل والديموقراطية مما نحن فيه الآن. لقد آن الأوان للمفكرين الأحرار، وهم طليعة الثوار الآن، الاستمرار في عصر النهضة، والتأكيد على سلطة العقل، والدفاع عن الحرية والديموقراطية، وتحمل تبعات المرحلة التاريخية التي نمر بها من نقد للموروث، وتخلص من سلطة القديم، وتحرر من التقليد، وتوجه نحو الطبيعة، واعتزاز بقدرة الإنسان على تفسير العالم وعلى إمكان السيطرة عليه.

إن دور المفكرين الأحرار هو إدخال الثورة في تاريخنا الحديث، وتحويل إصلاحنا الديني في القرن الماضي إلى نهضة فكرية عامة تقوم على روح النقد وعدم التسليم بالموروث. كما أن مهمتهم هو تأصيل فلسفة التنوير التي راجدت لدينا على أيدي مفكرينا في القرن الماضي سواء في الفكر الليبرالي عند الطهطاوي أو الفكر العلمي عند شميل.

ومهمتهم أيضاً هي إعادة بناء ثوراتنا السياسية والاجتماعية الأخيرة حتى نقلها من عثراتها بالرجوع إلى جذورها التاريخية. وقد يكون المفكرون الأحرار هذه المرة أسعد حظاً من الضباط الأحرار وأن يكون ربع القرن القادم أفضل من ربع القرن الماضي. وقد تحتاج حركة التاريخ إلى مدى أطول لبلوغ مرحلة ولكن المهم هو الإحساس بالمرحلة وبداية الكشف عنها، ويقولون متى قل عسى أن يكون قريباً".

لقد قام الضباط الأحرار بقلب النظم الاجتماعية دون أحداث قلب مواز في القوالب الذهنية. ومهمة المفكرين الأحرار هي إعادة بناء وعي الجماهير وتحويل تراث الشعب إلى أيديولوجية سياسية، وتحويل ثقافته الوطنية إلى أداة للتحديث وطريق للتنوير. إن جيلنا لن يكون جيل الثورة بل هو الجيل الممهّد لها، ولن يكون جيل النظرة العلمية بل هو جيل النقد للموروث، ولن يكون جيل البناء للنظم الاجتماعية الجديدة بل هو جيل الهدم للأبنية الذهنية القديمة، ولن يكون جيل النصر بل جيل تلاشي الهزائم المحتملة وإيقاف الانهيار ولقد أخطأ الحساب عندما وضعنا العربّة أمام الحصان!

## الجدور التاريخية لأزمة الحرية(\*) والديموقراطية في وجداننا المعاصر

لقد آن الأوان أن نعيد حساب النفس لا من أجل تأنيبها وزجرها كما يفعل الصوفية بل من أجل سبر أغوارها، وأن نحلل شعورنا المعاصر ومكوناته كي نعي أزممتنا في لحظتنا التاريخية الراهنة. فماذا تعني الجدور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر؟ إننا لا نقيم حساباً للماضي، فما زلنا في خضم التاريخ، وجزءاً من حركته، ولكن هذا التساؤل محاولة لوصف واقعنا وهو يتحرك حياً في شعورنا وهو ينظم واقعنا حتى نستطيع أن نتحكم في مسار التاريخ من خلال أبنية الشعور.

تعني "الجدور" الرواسب الحضارية في شعورنا، والتراكمات القيمية، والأبنية النفسية التي ورثناها من القدماء، وفي مراحل التاريخ السابقة والتي يسميها علماء الاجتماع "أنساق القيم" والتي يسميها الماركسيون "التقليديون" البناء

---

(\*) مجلة "المستقبل العربي" يناير ١٩٧٩.

الفوقي" والتي هي أيضاً موضوع دراسة علم الأنثروبولوجيا الحضارية. هي جذور لأنها متغلغلة في أعماقنا وموجهات لسلوك الجماهير، يستخدمها القادة من أجل السيطرة عليها وتوجيهها إيجاباً أو سلباً، إما لتجنيد الجماهير كما هو الحال عند الأفغاني، أو لتغيب وعيها كما حدث فيما بعد النصف الثاني من هذا القرن. إن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي، وأن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا اليومي إن هو إلا تراكم تاريخي لماض عشناه. بل إننا لا نعيش حاضرننا إلا بقدر تدخل ماضينا فيه. وبالتالي فإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم بل هي امتداد لوضع حضاري واستمر له منذ ما يقرب من ألف عام، منذ نهاية عصرنا الذهبي القديم في القرن الخامس الهجري. كما أنها ليست وليدة القوانين والدساتير، والنظم والأحكام العرفية، والإجراءات الاستثنائية، والاستفتاءات الشعبية. فالقانون نفسه تعبير عن وضع حضاري. وتقنين حالة ذهنية سائدة، ولحظة من لحظات تطوير الروح. روح الحضارة التي هي روح الشعب، روح الله في التاريخ. أعني بالجذور ضرورة نقد البناء الفوقي لمجتمعاتنا الراهنة، والذي

أغفلناه في ثوراتنا الأخيرة، فاكثفينا بترديد الشعارات خاصة أو عامة، محلية أو عالمية، واقتصرنا على إعلان النوايا مثل التجديد، التحديث، التراب، الأرض، الأصالة، الاستقلال، الدين ... الخ، وكثيرا ما يتم ذلك عن رفض كل ما هو عقلاني علمي واقعي بحجة رفض المستورد والدفاع عن الدين، وهو في الحقيقة عجز عن صياغة ثقافة وطنية خاصة على مستوى النظر، ودفاع عن الوضع القائم على مستوى العمل.

ويعني "التاريخ" هنا مجموعة التراكمات الحضارية التي ورثناها من المصادر الكتابية أو الشفهية، والتي نتناقلها جيلا عن جيل، والتي تعيشها أجيالنا الحاضرة. فيضم الأصول الأول مثل القرآن السنة كما يتضح في العلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والعلوم العقلية مثل الكلام والفلسفة، والعلوم الطبيعية مثل الطب والكيمياء، والعلوم الرياضية مثل الجبر والحساب والهندسة والفلك، والعلوم الإنسانية مثل الجغرافيا والتاريخ. أما علوم اللغة وما يتصل بها من شعر ونثر وخطابه وبيان وبلاغة ومأثورات شعبية، كالحكم والأمثال، فإنها قد انصبت في العلوم الدينية الشعرية أو العقلية. وكما

قال عمر " عليكم بشعر جاهليتكم ففيه تفسير كتابكم " يعني التاريخ هنا التراث القديم كله الذي ما زال يوجه شعورنا والذي ما زال يعيش فينا ونعيش فيه كله في لحظة واحدة، فتسرق علينا المعارف على طريقة ابن سينا، ونستلهم العلوم مثل الغزالي، وننتظر الفصل الإلهي كالأشعري، ولا مانع من تكفير ابن رشد والمعتزلة وإدانة الخوارج! أعني بالتاريخ أيضاً التصورات الموروثة من هذه العلوم كلها والتي ما زالت تسري في أذهاننا وتعمل في نفوسنا، نتلقاها في المدارس والجامعات وتنتشر في أجهزة الإعلام، تحرك رجل الشارع دون أن يدري مثل القضاء والقدر، والطاعة لأولي الأمر، والصبر، والتوكل، والرضا. أعني بالتاريخ كل ما يلقن لجماهيرنا، خاصة وعامة، من أبنية فوقية ورثناها منذ ألف عام. وأصبحت أحادية الطرف لا يلقن سواها بالرغم من محاولات الاجتهاد المستمرة، والتجديد المتواصل. التاريخ هنا هو التاريخ الثقافي أو الحضاري، وبوجه خاص التصورات والقوالب الذهنية التي تحدد معالم تصورات العالم للجماهير، شعوباً وقادة. التاريخ هو كل عمل للروح، ونشاط للذهن، وإفراز للشعور، يتراكم جيلاً بعد جيل، حتى يصبح

بديلاً عن الواقع إن لم يكن هو الواقع الأوحـد، الذات والموضوع، المعرفة والوجود.

أما "الأزمة" التي نعيشها فنراها كل يوم. وهي غياب الحوار في حياتنا المعاصرة نتيجة لأننا لسنا أحراراً في تفكيرنا، ولأننا لا نسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي. نواجه الفكرة بالسيف، والرأي بالاعتقال، والعقل بالعضلات، أو برفع سلاح التكفير على كل مخالف في الرأي أو يتهم بالخيانة والعمالة أو العته والجنون! أصبح بطل الأمس خائناً اليوم، ويصبح بطل اليوم خائناً في الغد، فلم نستطع أن نميز في قادتنا الخونة من الأبطال، وجعلنا أبطالنا خونة وخونتنا أبطالاً، نهـدم اليوم ما بنيناه بالأمس، وقد نهـدم في الغد ما بنيناه اليوم، لم يعد لنا تاريخ متصل، وأصبحت حياتنا مجموعة من الحلقات المنفصلة، كل حلقة تلغي ما قبلها، وندعي البداية من جديد، في الثورة أو الحركة أو اليقظة أو الانتفاضة أو التصحيح، ونقرأ كل يوم ونتذوق عبارة المسيح "ما جئت لأنقـص الناموس بل لأكمـله" كثرت في حياتنا التواريخ القومية، والأعياد الوطنية. فأصبحت أيامنا وشهورنا كلها أعياد لا

نذكرها، وظهرت مصطلحات العهد البائد، والنظام السابق،  
والزمن البغيض. هي أزمة يشعر بها كل مواطن في قوله  
وعمله، تشعر بها الجماعات والهيئات، وتعاني منها التيارات  
السياسية والأحزاب. ونلمس آثارها في الملل من الرأي  
الواحد، ومن تكرار الخطاب الواحد، ونتحسر على الرقابة  
على المطبوعات. وفي نفس الوقت ننقد النظم الشمولية وكبت  
الرأي فيها، ونحزن للمنشقين، ونتغنى بالحرية والديموقراطية  
في النظم الليبرالية، ونقرأ تحليل ماركيز لدور أجهزة  
الإعلام في توجيه الرأي العام في المجتمعات الصناعية  
المتقدمة في "الإنسان ذو البعد الواحد" أصبحنا أفراداً  
متراسين لا رابط بينهم إلا الصراخ، أو قطعاً متجاوزة لا  
رابط بينها إلا القطيعة. كل منا يغني ليلاه، ولا أحد يسمع  
غناء الآخر.

وتعني "الحرية" القدرة على التفكير الباطني دون أثر  
للقوالب الذهنية المفروضة على المجتمع، والقدرة على  
التحرر من الخوف الداخلي حتى يصبح الإنسان هو ذاته لا  
غيره، وأن يكون مظهره حقيقته، وأن تتوحد شخصيته قاضياً



على الازدواجية التي نعاني منها في حياتنا المعاصرة<sup>(١)</sup>. كما تتضمن الحرية القدرة على التعبير عن الرأي وصياغته في قضايا يمكن فهمها والرد عليها والتحاور بشأنها وليس مجرد التعبير عن رغبات وتمنيات. الحرية هي القدرة على الانسلاخ من الشائع، وإنقاذ الذهن من المتعارف عليه، والعود إلى الذات الحر الأصيل الذي يضع المسائل منذ البداية، ويضع السؤال الأساسي ويعوض في الجذور. والديمقراطية هي احترام الرأي الآخر، والاستماع له، وعدم تفكيره وإدانتة أو الوشاية به لدى السلطات وكأنه خيانة عظمى. الديمقراطية هي الاعتراف باحتمال خطأ الذات، وبأنها قد تتعلم من الآخر، وقد يكون الآخر، وقد يكون الآخر على صواب. تتضمن الاعتراف بحقيقة مستقلة عن الذهن يحاول الجميع الوصول إليها دون التضحية بالموضوع من أجل الذات. لا تعني الديمقراطية فقط "حكم الشعب" بل تعني الاعتراف بوجود الآخر بجوار الأنا، وبأن الحوار بين الأنا والأنت هو الحياة.

---

(١) نظر مقالنا: "التفكير الديني وازدواجية الشخصية" قضايا معاصرة

ج ١ ص ١١١ - ١٣٧، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦

وقد آثرنا تعبير "وجداننا المعاصر" تحاشياً لسؤال: من نحن؟ مصريون أم سوريون، مشاركة أم مغاربة ... الخ. كلنا في الهم سواء، نشترك في تراث حضاري واحد، ونرث نفس القوالب الذهنية. فأساس وحدتنا هو الثقافة المشتركة، والتصور للعالم الواحد، والسلوك الاجتماعي المتشابه في مواجهة تخلف حضاري يتحدانا جميعاً، وتتعرّض محاولتنا في النهوض والتقدم أمامه. وآثرنا "الوجدان" على "الشعور" لتغليب التحليل الفينومينولوجي على التحليل النفسي، ولأن الوجدان يحمل روح العصر في حين أن الشعور مجموعة من الوظائف النفسية. كما آثرنا "الوجدان" على "الواقع" لأن الواقع لا ينكشف إلا من خلال الوجدان، ولأننا كشعب نام يكون وجداننا هو واقعنا الأوحده.

ولا يعني هذا التحليل أي انتساب لمذهب فكري مثالي أو غيره أو تكرر لمعطيات العلوم الاجتماعية الحديث والنظرية الماركسية، بل هو وصف لواقعنا المعاصر في لحظتنا التاريخية الراهنة، ورصد لسلوك جماهيرنا وقادتنا. فما زلنا مجتمعاً تحركه الأفكار، وتوجهه أنساق القيم، وتؤثر فيه التقاليد، ويستشهد بالمأثورات الشعبية، بالحكم والأمثال

العامية، ويستمتع إلى الأفاصيص والروايات، ويتغنى بسير الأبطال. مازلنا مجتمعاً وجدانياً لا يستعمل العقل للتحليل أو الواقع للإحصاء. لذلك وصفنا بأننا مجتمع الكلمة، وجماهير الشعر، وحضارة اللفظ. ولكن لما كانت هذه الجذور لا شعورية في معظمها، وإلا كانت أيديولوجية واضحة المعالم، إذ لا نشعر بها جميعاً مع أنها هي الوجه الأول لسلوكنا، فقد فرض المنهج الفينومينولوجي نفسه من أجل وصف مكونات شعورنا، وإخراج مضمونه من اللاشعور إلى الشعور ورؤية ماهياته. فالفكر والواقع كلاهما يحييان في الشعور والشعور يؤثرهما.

كما لا تخرج هذه الدراسة عن الإطار الماركسي لأن حقيقة ماركس وجذوره في فيورباخ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يكون ماركسياً قبل أن يكون فيورباخياً، قبل أن يتطهر في قناة النار" وبالتالي فإن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثروته. وقد كان ماركس الشاب فيورباخياً، محلاً الأيديولوجية الألمانية، وواصفاً اغتراب الإنسان في المجتمع في "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية"،

ومحاوراً فلاسفة عصره في "شقاء الفلسفة" لم يغفل ماركس الأبنية الفوقية وتحليلها قبل أن يبدأ رأس المال، أي دراسة الواقع الإحصائي. وقد أكدت ماركسيات القرن العشرين على أهمية الأبنية الفوقية، سواء في المجتمعات المتقدمة أو في المجتمعات النامية، حتى إنه ليصعب التمييز في العالم الثالث بين "لاهوت الثورة" والماركسية، أي بين تثوير الأبنية الفوقية وفي مقدمتها الأبنية الدينية في المجتمعات التقليدية، وكما هو الحال في أمريكا اللاتينية وفيتنام والجزائر وجنوب أفريقيا، وبين الثورة العلمية كما تصفها الماركسية.

وشاهدنا هو البداهة، وموضوعنا هو التجارب المشتركة، ولا يهدف هذا المقال إلى دراسة علمية تاريخية للمشكلة بل إلى إثارتها والإحياء بها ثم تركها بين يدي علماء الاجتماع والتاريخ والحضارة.

هناك نوعان من الجذور: الأول جذور تراثية خالصة، ورثاها من الأصول الأول في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية، وهي العلوم التي تمدنا بأبنيتنا الثقافية وقولنا الذهنية والتي تكون معظم بنائنا الفوقي. والثاني أبنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجذور وتشعبها، وكانت

أرضها الخصبة التي ساعدت على نمائها، وهو طابع النظم الاجتماعية التي عشناها والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة منذ القضاء على الفرق الإسلامية الأولى وتصفيتهما، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها، واتساع البون بين من يملك ومن لا يملك، ثم ظهور الطبقات المتوسطة التي تحكم السلطة من خلالها، والتي تمد السلطة بأجهزة إدارتها، وهو باختصار ما يسميه الماركسيون "البناء التحتي" والنوعان متصلان، متداخلان، متفاعلان، ولا يفسر أحدهما الآخر تفسيراً آلياً. فلا فرق بين الفكر والواقع. الفكر واقع يتحرك، والواقع فكر يحيا.

ويمكن رصد هذه الجذور في خمس مجموعات أساسية هي:

## ١-حرفية التفسير:

وهي ما يسمى في علوم القانون باسم الصورية، وما يعرف عادة باسم الجمود وضيق الأفق تضحّي الحرفية بالمعنى في سبيل اللفظ، وبالواقع في سبيل النص. تتكرر المجاز، وترفض التأويل، وتستبعد المتشابه مع أن اللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، محكم ومتشابه، مقيد ومطلق.

هذه الحرفية تمنع الحوار حول المعنى والتوجه إلى مضمون النص، فيتحول الحوار الفكري إلى مباحكات لفظية. كما تغيب نقطة التلاقي في الواقع. ولما كان اللفظ يعتمد على الشواهد النقلية فقد اعتمد هذا النوع من التفسير على الحجج النقلية، وهي حجج السلطة الدينية، وتقبل الموروث الذي لا يستطيع الإنسان رفضه أو حتى تأويله. ظهر ذلك في التفسير بالمأثور كما ظهر في الفقه السلفي ( الحنبلي ) والاعتماد على الأحاديث حتى الحركة السلفية الأخيرة. واتهم التأويل بأنه شيعي إلحادي، يهدف إلى هدم الإسلام، وضياح شوكة المسلمين. غاب الآخر في الحوار، وأصبح الآخر هو الآخر المطلق، أي الله الذي يرسل العلم المدون ولا يستطيع الإنسان إلا الاستشهاد به. ولا يتم الحوار في ذهن يرى أنه قد حصل على الحقيقة الأبدية المطلقة وأنه يعلم معناها الكلي الشامل، وأن ما سواها زيف وبطلان. فالحوار يتطلب إمكانية خطأ الذات واحتمال صواب الآخر، وهذا لا يتأتى في مثل هذه المعطيات المطلقة. لا يمكن الحوار إلا باحتمال انتقال اللفظة من الحقيقة إلى المجاز، ومن الظاهر إلى المؤول، ومن المحكم إلى المتشابه، ومن المقيد إلى المطلق، أي احتمال أحد

أوجه الحقيقة. لا يحدث الحوار إلا في منطق الاحتمال وفي تعدد الحقائق. ويبدو أننا ألغينا الحرية منذ البداية بالالتزام بالحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية، والتي تنطبق على واقع محدد بعينه بصرف النظر عن منطق التشابه في الألفاظ، ومنطق الازدواج في المعاني، ومنطق الاستباه في الأحكام.

وباليت هذه الحرفية والدقة والخوف من الرأي والظن قد يحكما منطق محكم، باستثناء بعض فقهاء الحنابلة، ولكنها في الغالب تنقلب إلى الضد، وتصبح صراخاً أجوف، وتشدقاً بالعلم، ودفاعاً عن الحق، وهجوماً على الهوى. فأصبح العالم ليس هو صاحب المنطق المحكم بل صاحب الحنجرة العالية، وبالتالي تحولت الحرفية إلى عاطفة هوجاء، وانقلبت الصورية إلى حيوية الصبيان. وبالرغم من أننا شرقيون، مشهورون بالتأويل والتخريج، وبأننا جميعاً باطنيون، ندرك ما وراء الألفاظ، ونقرأ ما بين السطور إلا أننا تركنا هذه الميزة وأبقيناها كوسيلة للنجاح الاجتماعي ولبلوغ المقاصد الدستورية بالإيحاء إلى الرؤساء، والتعامل مع مختلف الاتجاهات المتعارضة بنجاح ولباقة. فإذا ما أتينا

للفكر العلني التزمنا بالحرفية في القانون وفي الإيمان، في الشريعة والدين. وكأن الحرفية ما هي إلا مظهر يخفي الجوهر وهي الباطنية. ولما كان الحوار لا يحدث إلا علناً فقد أمتنع في الحرفية وتحول إلى حوار سرى وهمس في الأذان.

وقد ساعد ذلك على إنشاء وظيفة العالم ثم إنشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم. فأرادت، حفاظاً على هذه الميزة، احتكار العلم. فقامت بتفكير كل من خالفها، وباستئصال كل من عارضها إما مباشرة أو باستعداد الحكام. تقرب إليهم الحكام للاعتماد عليهم في السيطرة على الشعوب نظراً لمكانتهم في النفوس، وأصبحت الطاعة العمياء للسلطة السياسية مرادفة لحرفية النصوص للسلطة الدينية ثم نشأت مزايدات بين العلماء، كل منهم يريد إظهار سلطويته الدينية أو تبرير سلطويته السياسية، كي يصبح كبير العلماء ورئيس هيئتهم. وأمام شعب أُمي، نجحت المزايدة في الإيمان على احترام المزايد وتعظيمه، ولو أن الشعب في لحظات فورة وعيه يشعر بتبعيته ونفاقه وتبريره للسلطة السياسية. ومن اتحدت عقلية السلطة السياسية مع السلطة الدينية، إذ اعتمد



كلاهما على "التنزيل" تنزيل الأمر من السلطة إلى الشعب، وتنزيل الوحي من الله إلى العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في مناقشة العلم اللدني.

وقد وصل الحال بنا إلى قفل باب الاجتهاد، واقتصار الأمر على التبعية والتقليد. وظهرت الحرفية في حياتنا العامة وفي سلوكنا اليومي في إعطاء الأولوية للمظهر على الجوهر، وللخارج على الداخل، وللصورة على المضمون. وتحولنا إلى عصبيات وقبائل تشترك في المظهر، وتركنا وحدة المضمون. ضاعت الأرض ونهبت الثروات، وقضى على الاستقلال، لغياب وحدة وطنية نتيجة لغياب الحوار بين الاتجاهات والمداخل المتعددة في البلاد.

إن علم التفسير الآن هو إعادة بناء الموقف الماضي على أساس الموقف الحاضر، حتى يمكن فهمه وبالتالي إرجاع النصوص إلى مضامينها الحية في شعور الجماعة. وأن علم المعاني قادر على تجاوز الألفاظ إلى مدلولاتها الأولى، حيث تكمن وحدة اللغة والتصور. وأن علم العلل لقادر على توجيهنا نحو عالم الأشياء. وأن أزمة الحرية

والديمقراطية في وجداننا لتتسأ من اضطراب الصلة في شعورنا بين اللفظ والمعنى والشيء، فضحينا بالمعنى والشيء من أجل اللفظ. وبالتالي استحال الحوار.

## ٢- تكفير المعارضة:

لم يحدث ذلك في القرآن " إذ لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي"، وأيضاً، " من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر"، وأيضاً " كل نفس بما كسبت رهينة"، وأيضاً " فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا"، وعشرات أخرى من الآيات القرآنية. ولكن حدث أن انتشر فيما بيننا عديد من الأحاديث الموجهة لسلوكنا وذهننا، ونكث من الاستشهاد بها في ماضيها وحاضرنا، ونكتب على آثارها التاريخ، ونصنف اتجاهاتنا ونحكم بينها سواء كانت صحيحة أم موضوعة، ضعيفة أو مشهورة. وقد نبه الأفغاني من قبل على خطورة أمثال هذه الأحاديث الموضوعة وأثرها في حياتنا وعلى سوء فهم بعض الأحاديث الصحيحة. ويكفي أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثرها على أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا القومي. وهو الحديث القائل " ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ... " والحديث يفيد في

بدايته افتراق اليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، والمسلمين على ثلاث وسبعين فرقة. ولكن المهم هو نهاية الحديث التي تتراوح بين العموم والخصوص في ثلاث صيغ: الأولى "وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"، وهي أقلها خطورة لأنها تقرر فقط الخلاف بين وجهات النظر كواقعة دون تخصيص أو إدانة، أي دون إصدار حكم عليها بالصواب أو الخطأ. والثاني، "وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة تزيد عليهم ملة، كلها في النار إلا واحدة" وهي أكثر خطورة من الأولى لأنها بالإضافة إلى تقرير الواقع تصدر حكم قيمة على التاريخ، وتحكم على الفرق بالصواب أو الخطأ، وتعين هلاك الفرق كلها وضلالها، ولا تستثني إلا واحدة دون تعيين، فتوجه الأذهان إلى تعدد الأخطاء ووحدة الصواب، وتدين كل الاجتهادات في الرأي باستثناء واحد فحسب. والثالث، "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار، إلا واحدة، هي ما عليه أنا وأصحابي" وفي رواية أخرى "هي الجماعة" وهي أكثر الصيغ خطورة على الإطلاق لأنها تقرر واقعنا وتصدر حكماً ثم تخصص الحكم وتعين الفرقة الناجية

وهي فرقة بعينها. وقد شك العلماء في صحة هذا الحديث، وجواز الاستدلال به وعلى رأسهم ابن حزم، واكتفى البعض الآخر بتعدد طرق روايته دون الشهود بصحته. ولكن على افتراض صحته فإنه لا يعني أن كل محاولات الاجتهاد في الرأي خاطئة مدانة، فالاجتهاد أصل من أصول التشريع، والخلاف في الرأي إحدى نعم الله علينا " اختلاف الأئمة رحمة بينهم"، بل إنه أصبح موضوعاً لعلم مستقل هو علم الخلاف. إنما يعني أن هناك مقياساً للصواب والخطأ وأن هناك معياراً للحق والباطل، حتى لا يقع الناس فريسة التعدد بين الآراء واختلاف وجهات النظر دون القدرة على الحكم عليها والاختيار بينها. كما يعني أن المهم هو الاجتهاد في الرأي وليس الوصول إلى الصواب، فللمخطئ أجر وللصواب أجران. كما يعني ثالثاً أن تغير الواقع وتطوره واختلاف الظروف والأحوال من مجتمع إلى مجتمع، ومن عصر إلى عصر يتطلب وجهات نظر متعددة، تحتم ظروف العصر إحداها. وهو ما أكدته علمك أصول الفقه بجواز احتمال تعدد الصواب من الناحية العملية لأنه لا يوجد صواب من الناحية النظرية في ميدان السلوك العلمي.

ولكن الذي حدث أن استغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية، وأصبحت الفرق الضالة هي كل أنواع المعارضة السياسية للسلطة القائمة، كما أصبحت الفرق الناجية هي حزب الحكومة! وقد سرى هذا التفسير منذ الدولة الأموية وطلب البيعة ليزيد وتكفير الاتجاهات المعارضة له، واستمر ذلك حتى الآن. كل من يجتهد الرأي فقد ضل، وأن الحكومة دائماً على صواب. وأن كل مفكري الأمة مغرضون، وأن الحكومة وحدها تسير على الطريق المستقيم. أصبحت المعارضة موضع شبهة، فالمعارض هو الشيطان، العميل، الكافر، الزنديق، الخائن، الخارج على إجماع الأمة.

فكيف يحدث خلاف في الرأي في هذا التاريخ الموجه الذي يدين ماضي الأمة وحاضرها ومستقبلها؟ كيف يمارس المفكرون حرية الفكر وهم ملعونون من قبل، ومدانون في التاريخ، وهم يعلمون جزاء الخروج على إجماع الأمة، وما ينتظر الكفار والمارقين؟ ليست علاقة الخطأ بالصواب بهذا التوجيه التاريخ علاقة حوار أو تناصح أو إرشاد بل علاقة قوة وقهر، فليس بين الخطأ والصواب إلا حد السيف. ومن الذي يحدد الفرق الضالة والفرقة الناجية إلا الفرقة الناجية،

أي من بيدها السلطة؟ وهل حدث أن خطأت السلطة نفسها، وهي الأقلية، في مقابل معارضة الأمة لها وهي الأغلبية؟ ونتيجة لذلك تدخلت السلطة السياسية في الخلافات النظرية، وانتصرت لرأي دون رأي وتحزبت لفريق دون فريق، فتحوّلت السلطة السياسية إلى خصم وحكم في نفس الوقت، وانقلبت وظيفتها من تنفيذية إلى تشريعية، ومن تشريعية إلى فكرية تضع مقاييس للفكر ومعايير للصواب، بل وتتدخل في قلوب المواطنين وتحكم عليهم بالكفر أو الإيمان دون أن تتدخل في أجواقهم لتحكم عليهم بالشعب أو الجوع. وبالتالي نشأ فكر السلطة في مقابل الفكر المناهض للسلطة، الأول يقوم بالمدح والإطراء، ويجزل الثناء والمدح، ويتبارى حاملوه في التبرير والدفاع، والثاني ممتور مغلوب على أمره، لا يجد وسائل التعبير عن نفسه، متهم مدان، يتسرب من خلال الصحاف السرية، أو المنشورات والبيانات الخارجية. وقد نشأ ذلك أيضاً منذ الدولة الأموية وانتصارها لبعض العقائد دون البعض الآخر، مثل تأييدها لجبرته جهم بن صفوان، ومعارضتها للحرية عند معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعمر بن عبيد. ومثل انتصار الدولة السنية

للأشعرية ولمطلق الإرادة الإلهية، حتى ولو أدى ذلك إلى خرق قوانين الطبيعة والقضاء على الحرية الإنسانية. انتسب المأمون لعقيدة خلق القرآن وعذب في ذلك الإمام أحمد بن حنبل. ثم دارت الدائرة، وانتسب المتوكل للأشعرية، وبدأ اضطهاد المعتزلة. لذلك طالب اسبينوزا السلطة السياسية بأن تظل محايدة فيما يتعلق بالخلاف في الرأي، لا تتصر فريقاً على فريق، وإلا واجهنا الفكرة بالسيف، والمنطق بالسجن، والبرهان بالضرب، والحجة بالتعذيب<sup>(١)</sup>. وهو ما لم يمنع الفكرة من الانتشار، بل على العكس يزيد من إيمان أصحابها وتمسكهم بها وتعصبهم لها. ثم تتكون الجمعيات والأحزاب السرية لمناهضة السلطة والوثوب عليها، لقد أعطى ذلك الحديث وأمثاله السلطة السياسية ما تريده من شرعية مفقودة، وشرعية الدين مقبولة عند العامة ولا ترفضها الطبقة المتوسطة وتؤولها الخاصة. أعطاهما الأمان والاطمئنان ومن ثم اطمأنت إلى أن كل مخالفة في الرأي هو خروج على

---

(١) انظر ترجمتنا وتقديمنا إلى كتاب اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١، الأنجلو المصرية ١٩٧٨

السلطة، وأن كل تفسير معارض هو خروج على الدولة  
يجوز للسلطان أن ينفذ إليهم بجيش قوامه الآلاف للقضاء  
عليهم وتشتيتهم.

وبالإضافة إلى حديث الفرقة الناجية هناك أحاديث  
أخرى كثيرة موجهة إلى فرقة بعينها. وما أكثر الأحاديث  
التي وجهت إلى المعتزلة والخوارج، أي إلى العقل والثورة  
مثل "القدرية مجوس هذه الأمة" الموجه ضد المعتزلة. ومهما  
حاولوا تفسير الحديث وتضعيفه، كما فعل القاضي عبد  
الجبار في "المغني" و"المحيط" إلا أنه ما زال يوجه القادة  
والحكام والعلماء وأصحاب الهوى، ومثل إدانة الخوارج  
وتشبيههم بالخروج عن الأمة كما يخرج السهم من الرمية.  
هذا بالإضافة إلى كثير من الأقوال المأثورة التي تقوي  
الأحاديث الموجهة. مثل القول المنسوب إلى عثمان "إن الله  
يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" من أجل إعطاء الأولوية  
للسلطة السياسية على السلطة الدينية، فتكون الطاعة لأولي  
الأمر أولى من الطاعة لله. كيف يتم الحوار إذن والسيف  
مرفوع على رقاب أصحاب الرأي والاجتهاد؟



### ٣-سلطوية التصور:

لقد حددت الأشعرية، بعد انتصارها منذ القرن الخامس الهجري وتحولها إلى فكر رسمي للدولة السنية، تصورنا للعالم بعد أن كانت حركة تحريفية للمعتزلة ومراجعة لها ونكوصا عنها. ولم تنجح محاولات ابن رشد في الهجوم على علم الأشعرية مباشرة في "مناهج الأدلة" أو على نحو غير مباشر في شروحه على أرسطو في إزاحة الأشعرية، بل لقد ضحى ابن رشد بنفسه في سبيل محاولته. وماذا تجدي مجهودات فرد أمام سلطان الدولة؟ ويمكن تلخيص التصور الأشعري للعالم على أنه تصور سلطوي مركزي إطلاقي أصبح تصورنا للعالم وأساس نظمنا السياسية. فالله مركز الكون وخالقه، يسيطر على كل شيء، له صفات فعالة في الكون، قادر على ما لا يكون، وعالم بما يستحيل. لا يقف أمامه قانون طبيعي، ولا ترده حرية إنسانية لا يستطيع الإنسان أن يفعل إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية لحظة فعله، وجعلته ممكنا، وإلا استحال الفعل، فليس للإنسان إلا أن يكسب ما يهيئه الله له. الهداية والضلال، والتوفيق والخذلان، والتأييد والخسران، كله من الله، والإنسان يعيش في عالم لا

يحكمه قانون، ولا يرفع الأصلح، وليست به غاية، عالم خاضع لسلطة مطلقة لا يستطيع الإنسان لها دفعاً. يتلقى الإنسان العلم الإلهي، ويظل عقله قاصراً على أن يستقل بنفسه. ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي. وبالرغم من أن الإسلام آخر الأديان، والعقل فيه وريث الوحي، والإرادة الإنسانية فيه وريثة المعجزات، إلا أن الإنسان في تصور الأشعرية يظل قاصراً، عقلاً وإرادة، عن أن يستقل في فهمه وفعله. يظل العقل تابعاً للنقل. وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية. ثم يتوارى العمل كلية عندما يتحدد جوهر الإنسان بالإيمان باللفظ أي بالنطق بالشهادتين، وبالتالي أصبحت الأمة أمة الألفاظ حتى بلا تصديق باطني، حتى ولو أضمت الكفر. وأصبح فكرنا لعبة الألفاظ. ويتوارى العمل الذي يعبر عن جوهر الإيمان، ترك الميدان خالياً للفعل الخارجي من الله أو من الحاكم. فأخراج الفعل من مكونات الإيمان عند الناس يقابله إدخال العمل بلا حدود من الحاكم المتمثل لله، ومن سلطة الحاكم المستمدة من سلطة الله. فإذا ما غادر الإنسان هذا العالم، وانتقل إلى العالم الآخر، فإن مصيره أيضاً لا يحكمه قانون الاستحقاق، الثواب

للمحسن، والعقاب للمسيء، بل الأمر متروك للمشئنة الإلهية،  
يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء.

ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم  
الأوحد، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية  
الإلهية، والمعلم والملهم، يأمر فيطاع، يعبر عن مصلحة  
الناس، يضم كل شيء واستعار صفات الله المطلقة في العلم  
والقدرة والحياة. يسمع كل شيء ويبصر كل شيء، ويتكلم  
في كل مناسبة سواء بنفسه أو من خلال أجهزة الرقابة أو  
الإعلام، وبالتالي لم يعد هناك فرق بين الفكر السني الذي  
يركز على المؤسسات والفكر الشيعي الذي يركز على الإمام  
المعصوم الذي سيملا الأرض عجلًا كما ملئت جوراً.  
ضاعت المؤسسات وهي من أهم إنجاز تراثنا الفقهي القديم  
مثل الولاية والإمارة والوزارة والحسبة والقضاء وبين المال  
والخراج، ونشأت بيننا الزعامة التي تجب المؤسسات  
وتتجاوز الرقابة والمراجعة.

وقد تحولت سلطوية التصور إلى تسلطية النظم  
والإعلاء من شأن القمة على القاعدة. فأهم شخص في الدولة  
هو الرئيس، وأهم فرد في الجيش هو القائد، وفي الوزارة

الوزير، وفي الإدارة المدير، وفي الجامعة الرئيس، وفي الكلية العميد، وفي الشارع الشرطي، وفي الأسرة الرجل، حتى أصبحت الرئاسة مطلب الجميع. والرئيس لا يحاور بل يأمر، والمروءسون لا يتحاورون بل يطيعون أو يتنافسون على الرئاسة. تتغير الأنظمة السياسية والاجتماعية بتغير الرؤساء، وتقام الأحزاب من القمة إلى القاعدة، وتحل بمراسيم، وتعد بقرارات. وفي ذلك يقول الفارابي: سواء قلت الملك أو الرئيس أو الإمام أو الله فإنني أقول شيئاً واحداً. هذا التصور المركزي للعالم الذي يعطي القمة كل شيء، ويسلب عن القاعدة كل شيء كيف يتم فيه الحوار؟ لا يمكن الحوار إلا عندما تتساوى الأطراف أو على الأقل بين طرفين متساويين وليس بين الأعلى والأدنى، بين الأمر والمأمور، بين الرئيس والمروءوس. لا يوجد حوار بين القمة والقاعدة، بل يوجد أمر وتنفيذ، سمع وطاعة، رضوخ واستسلام أو شكوى وأنين، نكتة وسخرية، وهي حيلة الضعيف والخائف المسكين. إن الخوف من السلطة بطول قهرها جعل الناس يرضون بلقمة العيش والسعي في سبيلها وترك الحوار والمطالبة بالحق فالمهم هو الخبز وتوفير

الطعام للأسرة، وكسب العيش، حتى لقد أصبح الشعار " دعنا نأكل عيشاً" أو " دعه يرتزق" وكأن الدفاع عن الحرية والديمقراطية يضر بلقمة العيش ويؤدي إلى الجوع والهلاك. فاستحال الحوار إلا من يد ممدودة تأخذ ويد أخرى ممدودة تعطي.

لذلك قال البعض<sup>(1)</sup>: إن نمط التحديث في مثل هذا التصور ليس هو النمط الليبرالي الغربي الذي يقوم على الحوار والاختلاف في الرأي، وحرية إنشاء الأحزاب، وتعارض الاتجاهات، والنظم البرلمانية، والأغلبية والأقلية، ومراجعة السلطة، وقيام المؤسسات. ويدل على ذلك عدم نجاح هذه الأنظمة في مجتمعاتنا، ووجودها كمجرد واجهة للديمقراطية يدرك الجميع زيفها. بل يكون نمط تحديثنا، نحن والصين، هو نمط الدولة المركزية التي يلتف حولها الجميع لتنفيذ خططها. مهمة الشعب التنفيذ، ومهمة القيادة التخطيط. والدولة هي القائد والزعيم، محورها الجيش، والمتفقون جنود في نظام الدولة يبنون مع العمال والزراع، وهو ما شوهه

---

(1) هو د. أنور عبد الملك في أبحاثه ودراساته العديدة .

فلاسفة التاريخ في العرب وأطلقوا عليه اسم "التسلط الشرقي".

ولكن كل المجتمعات قد مرت بهذه الفترة في تاريخها عندما كان تصورهما للعالم سلطوياً مركزياً إطلاقياً، ثم بدأ التحديث في الأبنية الفوقية أولاً. وتحول التصور الرأسي إلى تصور أفقي، وتحولت العلاقة بين الأعلى والأدنى إلى العلاقة بين الأمام والخلف، وتحولت الحضارة الممركزة حول الله إلى حضارة ممركة حول الإنسان، وتحول الآخر المطلق إلى الآخر النسبي وهو الإنسان، وبالتالي نشأت الديمقراطية بعد استواء الطرفين. حدث ذلك في عصر النهضة الأوربي في القرن السادس عشر، فظهرت الليبرالية في القرن السابع عشر، وبدأ التنوير في القرن الثامن عشر حتى الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية ( التكنولوجيا ) في القرن العشرين. إنه لا أمل في حل أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا إلا إذا حدث هذا الانقلاب الثقافي في حياتنا العقلية، وبدأت حضارتنا تأخذ مساراً جديداً مازالت تتلمسه منذ حركات الإصلاح الديني الأخير، وبدليات الفكر القومي المعاصر، والاتجاه نحو

الليبرالية في الفكر والحياة التي سرعان ما خبت باجترار  
القوالب الذهنية القديمة في نهاية الثورات العربية المعاصرة.  
إنه ليبدو غربياً إلا يسير شيء في الواقع أن لم يقصر في  
الذهب أولاً. ولكن هذا هو حال المجتمعات التقليدية في  
مرحلة التحديث. وإلا فما معنى الشكوى من عدم بناء  
الإنسان العربي المعاصر؟

#### ٤- تبرير المعطيات:

كان عمل العقل في تراثنا الفلسفي القديم عملاً تبريرياً  
خالصاً أي إنه يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها إلى معطيات  
مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات  
محايداً أو ناقدًا إياها أو معارضاً لها أو متسائلاً عن صحتها.  
كان عقلاً ملتزماً لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفى  
التناقض، وضاعت الحركة بين الأضداد. كانت مهمة العقل  
على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف، وليس الحوار بينها،  
وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتناحر  
بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم لا حاجة إلى الحوار،  
فالمصلحة قانون الكون كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت  
يدخل كل شيء في نسيجه ليلتصمه لم يكن ثائراً بل متبنيًا، لم

يكن رافضاً بل قابلاً ومتمثلاً، لم يكن ناقداً بل مثبتاً ومؤكداً. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الراض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستبعاده، كما حدث لابن الراوندي والرازي الطبيب. لم يقف العقل أمام المعطيات مهلاً إياها إلى عناصرها الأولية ومركبا إياها من جديد بل تمثلها وحولها إلى معقولات، مبينا اتفاق هذه المعطيات مع العقل. كان المهم هو الاختلاف أو الاتفاق، أي عملية خارجية محضة لا يتساوى فيها الطرفان ولا يستقلان بعضهما بعضا بل يحتوي أحدهما الآخر. ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفاً ولا يرفض. فالموقفان محددان من قبل ومن ثم ضاعت من العقل إمكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العق. يظن الإنسان أنه حر التفكير في حين أنه لا يملك إلا قبول المعطيات وتبريرها عقلاً. ويظن الإنسان أنه لا يحاور ويتبادل الرأي، وهو في حقيقة الأمر في نفس الحلقة، حلقة الاتفاق والاختلاف. وفي الاختلاف يأتي التأويل لإظهار الاتفاق.



## ٥ - هدم العقل:

كان هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس الهجري، وقضاؤه على الفلسفة، وعداؤه لكل اتجاه حضاري عقلائي، وتكرهه لكل العلوم الإسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة وباستثناء علوم التصوف، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق، وتركه الحقيقة وسلوكه الطريقة، ونقده للعلم الإنساني وانتظاره للعلم اللدني - كان ذلك كله بداية هدم العقل وهو أداة الحوار. أصبح العلم لا يأتي بتحليل العقل أو الطبيعة بل يأتي بالكشف والإلهام، وأصبح أحياء علوم الدين، هو المفسر الوحيد للقرآن الكريم والسبيل إلى نهضة الإسلام والمسلمين! ثم تزوج التصوف والأشعرية، والتحاماً معاً منذ القرن الخامس حتى الآن. نعلم بالكشف والإلهام ونطيع مطلق الإرادة الإلهية أو السياسية. أصبحنا في المعرفة صوفية وفي الأخلاق أشعرية.

وما دام العقل لا يعمل، وتحولت الحقائق إلى أسرار، فقد ظهرت في وجداننا في الألف عام الأخيرة مقدسات لا يمكن تناولها بالتحليل أو الفهم أو العرض أو النقد: الله، والسلطة، والجنس. وأصبحت هذه المقدسات الثلاثة مصادر

للتحرير أو كما يقول علماء الاجتماع "تابو". فالله يحرم أكثر مما يحلل، والسلطة تعاقب أكثر مما تثيب، والجنس للحرمان أكثر منه للإشباع. توقف الحوار بتوقف العقل وتبادل وجهات النظر وتحليل الموضوعات تحليلاً طبيعياً علمياً مستقلاً عن الأهواء. وتحول إلى مونولوج داخلي بين الإنسان ونفسه. تحول حديث الآخر إلى حديث النفس، وتحولت معاني الطبيعية إلى أسرار النفس، وتحول الصوت العالي إلى مواعج للنفس، أصبح العقل جنوناً، وانقلبت الصحة إلى مرض. وقد غذت السلطة السياسية كل التيارات اللاعقلانية في حياتنا لأن العقل يناهض السلطة، ويكشف اللاشعورية، ويطالب بالحقوق، وينادي بالحرية، وبأنه لا سلطان على الإنسان إلا سلطان العقل، ولا حجة عليه إلا البرهان والدليل، فالإنسان لا يقبل شيئاً على أنه حق إن لم يثبت أمام العقل أنه كذلك. أن سيادة العقل كشف للأوضاع الزائفة واستعادة للحقوق، وكشف للعودة، وترزعع للأنظمة. فالعقل ثورة، وقد قضى على الإقطاع بفضل ترشيد العقل في النظم الليبرالية وريثته. إن سيادة العقل تجعل الحوار ممكناً بين القاهرة

والمقهور، وتعيد إلى الطريفيين علاقة التساوي، وتقضي على علاقة التسلط من طرف وتبعية الطرف الآخر.

لقد سادت اللاعقلانية في حياتنا، وظهرت في سلوكنا اليومي، وهي تؤدي وظيفتها خير أداء في الإبقاء على أحادية الطرف في حياتنا الثقافية وفي نظمنا السياسية، فلا يتم النصر العسكري إلا بمدد من السماء، ولا تتم الاتفاقات السياسية إلا بوقوع معجزة، ولا ينقذنا إلا الرجوع إلى الإيمان، وأصبح مجرد إيجاد البدائل والحلول المغايرة خروجاً ومروقاً. بل أصبحت كل نظرة نقدية انقلاباً دموياً، وصراعاً طبقياً. كيف يتم الحوار إذن والناس تنتظر المعجزات؟ وكيف تطالب الناس بحريتها وهي لا تؤمن بفعلها وإنجازاتها وبدورها في حركة التاريخ؟

إن حركاتنا الإصلاحية الأخيرة لم تفلح في تغيير الكثير والتخفيف من حدة اللاعقلانية في حياتنا. فقد ظل الإصلاح الديني أشعرياً في التوحيد أي سلطوية التصور، ولو أنه حاول أن يكون معتزلياً في المعدل بدعوته إلى إعمال العقل، وإلى الحسن والقبح العقليين، وإلى تأكيد حرية الإرادة النسبية، ولكن خطوة إلى الإمام وخطوتين إلى الخلف.

فلم تعارض حركاتنا الإصلاحية التصوف بل أيدته وجعلته علماً يقينياً وطريقاً شرعياً للخاصة وهم الأولياء. كما لم تتجح دعواتنا الليبرالية الأخيرة في الإعلاء من شأن العقل، وتحويله إلى ثورة عامة تطالب بحقوق الناس في الحرية والديموقراطية. فقد ظل العقل محصوراً في طبقة مستتيرة شاعت لها الظروف التعلم في الغرب وأن تتلمذ على ليبراليته وتنهل من تنويره ... ظل عمل العقل خارج النقد الاجتماعي وترشيد حياة الناس وتوجيه سلوكهم. فإذا ما تم استعمال العقل فإنه غالباً ما يكون تبريراً للسلطة التي تعبر عن طريق المستنيرين الذين بيدهم ثروات البلاد وليس نقد له. بل إن هذا القدر الضئيل من إعمال العقل في الثقافة والأدب قد تراجعنا عنه الآن، فقطعنا أنوفنا بأيدينا، وعدنا إلى تكفير طه حسين من جديد.

إن حياة العقل بصاحبها بالضرورة اكتشاف الطبيعة، والتأكيد على الحرية والديمقراطية، وهو ما حدث في التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر. وإن غياب العقل ليصاحبه أيضاً إثبات سيادة ما يخرج عن نطاق الطبيعة والتأكيد على التبعية والطاعة لقوى من فوق الطبيعة. لقد بدأ الشك القديم

عند من يسمون بأصحاب الطبائع، وهم الصف الأول من المعتزلة: معمر بن عباد، ثمامة بن الأشرس، الجاحظ، النظام، أبو الهذيل العلاف، بإثبات العقل وتأكيد الطبيعة وبالدفاع عن الحرية، ولكن ما بدأنه أنهيناه بعد جيل واحد.

إن أزمة الحرية والديمقراطية هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة. ومهمتنا اليوم في إيجاد البدائل لكل ما هو مطروح، ولكل ما هو أحادي الطرف، وفي الدخول في معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية. وإذا كنا نحاور الأعداء، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا، وأن يكون لكل منا الحق في التعبير عن نفسه وفي أن يستمع إلى رأي الآخر ليس مجرد وهم أو خداع. فإن كنت موجوداً فالآخر موجود. وكلا الطرفين متساويان. علينا فقط أن ننفذ إلى جذور الأزمة في قوالبنا الذهنية وأن نعيد بناءها بحيث تتساوى الأطراف.

# النظرية أم الواقع؟ (\*)

## دراسة في الأولويات

### في فكر الشهيد مهدي عامل

#### ١- مقدمة: حوار المفكرين:

إنه لشرف عظيم أن يتحدث زميل قد يرحل أيضاً في القريب العاجل عن زميل رحل عنا بالأمس القريب، فالكل راحل، إما الموت عما وكما وعجزاً، موتاً بطيئاً بفعل النفس، وإما موتاً شهادة وإقداماً وفعلًا، فجأة واغتيالاً، بفعل الغير. وإن أعظم شهادة وتحية في الذكرى الأولى للزميل الراحل هو الحوار الخلاق بين الموتى والأحياء. ومن الموتى، ومن الأحياء؟ هناك موتى أحياء سماهم تراثنا القديم الشهداء، ومنهم الزميل الراحل، وهناك أحياء موتى، وهم

---

(\*) بحث ألقى في ندوة الشهيد مهدي عامل بمناسبة ذكره الأولى ،

مركز البحوث العربية ، القاهرة ، ٢٧ - ٢٩ مايو ١٩٨٨

الذين اغتالوه، قوى الظلم والعدوان، سماها تراثنا القديم الطاغوت.

إن أشرف تخليد لذكرى الزميل الراحل هو ما يثيره فكره فينا من فكر مقابل، وما تحدثه رؤاه من رؤى بديلة. إن ذكر محاسن الموتى صحيح في نطاق أنصاف البشر. أما قراءة أعمال الزميل الراحل، وإعادة بناء مواقفه الفكرية إنما هو جدير بأنصاف الآلهة. فالحوار قراءة، والقراءة إعادة بناء من أجل مزيد من الأحكام للرؤية النظرية، ومن أجل مزيد من التلاحم مع الواقع الذي يهدف جميع فرقاء النضال إلى تغييره. هي قراءة مني لمهدي عامل يصعب بعدها التمييز بين القارئ والمقروء. كلانا ربما واجهتان لعملة واحدة. هو بؤره مضيئة وأنا مجموعة من الظلال متدرجة في الضوء. ربما هو المركز وأنا الأطراف. هو على صواب وقد يكون على خطأ وأنا على خطأ وقد أكون على صواب كما قال الشافعي قديماً.

إن التكرار الباهت للمفكرين لا يفيد. وأن المدح والتقريظ للمناضلين إهانة. والدفاع عن المواقف الفكرية حتى من المتعاطفين إنما هو موت للجميع. إنما هو الحوار

الخصب، والتساؤل الخلاق، كما فعل أرسطو مع أفلاطون،  
والهيجليون الشبان مع هيجل، وماركس مع الجميع. لعلنا  
نستطيع تجاوز مرحلة التكرار والعرض لآراء مهدي عامل  
ونظرياته إلى مرحلة الحوار الخلاق والنقد المبدع، ووضع  
الأجزاء في إطارها الكلي الشامل. لذلك أرجو من الأخوة  
الماركسيين تجاوز مرحلة الدفاع عنه. كما أرجو من الأخوة  
غير الماركسيين تجاوز مرحلة الهجوم عليه. إنما الهدف هو  
الفهم المشترك لمناهجنا العلمية وأوضاعنا الثقافية. فكلنا في  
خندق واحد، كلنا معرضون للاغتيال. الهدف إذن هو تطوير  
فكر مهدي عامل، وليس الدفاع عنه وتقريظه أو الهجوم عليه  
وتفنيده. ومن بين وسائل التطوير وضعه في سياق أعم،  
وضعا للجزء في الكل من أجل توسيع قاعدته، وجعله أكثر  
خصوصية، وأقدر على التطبيق، وأقل عرضة للنقد، وأكثر  
قدرة على كسر الطوق والخروج من الدائرة الضيقة على  
الرحاب الأوسع. هذه إذن إضافة متواضعة إلى فكر الزميل  
الراحل لإخصابه وتشجيعه، وإكماله. قد يكون الغالب على  
الحضور الأخوة المتعاطفين فكرياً مع مهدي عامل. ولكن في  
إطار أدبيات الحوار سأحاول إسماع الرأي الآخر بغية



الحوار مع فيلسوف "التناقض" هذا البحث هو حوار بين مفكرين مناضلين، لا يفرقان بين العلم والوطن، بين الفلسفة والثورة، بين الفكر والالتزام. لا يهم الخلاف النظري بقدر ما يهم برنامج العمل الوطني الموحد. وفي نفس يعطي نموذجاً لإمكانية التعدد النظري والوحدة العملية، وهو أحد دروس علم أصول الفقه القديم: الحق النظري متعدد، والحق العملي واحد. فبالرغم من اختلاف المنطلقات النظرية إلا أن الأهداف المشتركة واحدة. قد تختلف "الماركسية" عن "اليسار الإسلامي" في الأسس النظرية ولكنهما يتفقان في المواقف العملية. خلاف نظري مسموح ونضال عملي مشترك، رفاق في الفكر والبحث ورفاق في السلاح والدم.

وقد يكون الخلاف النظري مجرد إكمال. فالحقيقة كلها في الجمع بين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم كما فعل الفارابي من قبل، بين هيجل وماركس كما قد نحاول أن نفعل.

هذا بحث تقديمي شامل، يضع قضية التراث في الإطار الكلي الشامل لفكر مهدي عامل. مهمته تفتيح الموضوعات، وكشف المحاور وإلقاء التساؤلات، وعرض الإشكاليات. فلا

رؤية للجزء إلا من خلال الكل. والموقف من التراث هو الموقف من الفكر ومن الحرب. الموقف النظري واحد ونقاط التطبيقات متعددة. لذلك أتى العنوان " النظرية أم الواقع، دراسة في الأولويات في فكر مهدي عامل" أقرب إلى الكل منه إلى الجزء. والألفاظ الثلاثة موجودة في فكر مهدي عامل: النظرية، والواقع، والأولويات، ولو أن تكرار لفظ النظرية أكثر من الواقع والأولويات. الهدف من البحث هو النموذج ليس الشخص، نموذج الفكر النظري المتكامل، نموذج المذهب المغلق الذي يصعب الدخول إليه أو الخروج منه، نموذج المذهب الخاص، واللغة الخاصة، والمصطلحات الخاصة. ومن ثم كان التحدي هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا نقع في دوامة المذهب الخاص، واللغة الخاصة، والمصطلحات الخاصة. ومن ثم كان التحدي هو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتى لا نقع في دوامة المذهب الذي يدور حول نفسه حتى يغرق فيه صاحبه وكل من يحوم حوله<sup>(1)</sup>. إنما الشخص فله الاحترام الأوفى. يكفي

---

(1) كنموذج لهذه الدراسة المذهبية انظر: ناهض حفر : مجدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني، أعمال المؤتمر الفلسطيني العربي

أنه أستاذ الفلسفة، صاحب الموقف، المفكر الذي يجتهد رأيه والذي لا ينقل، ولا يكتب كتاباً مقررأً، ولا يبغى ترقية أو وظيفة يكفيه أنه مفكر حر، اجتهد رأيه، وعبر عنه بشجاعة وإقدام في بيئة لا تعرف إلا الحوار بطلقات الرصاص لإسكات الخصوم. يكفي جهاده من أجل لبنان، وحدته وشعبه، تقدمه ونهضته، حاضره ومستقبله. فهذا البحث مهدي إليه، وهو الذي طالما أهدى أعماله إلى أقرانه الشهداء<sup>(1)</sup>.

---

الثاني ١٣ - ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧ ، عمان المملكة الأردنية الهاشمية.

(1) أهدي مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية إلى شهدي عطية الشافعي. كما أهدي النظرية في الممارسة السياسية، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان إلى الرفيق الشهيد نبيل متي.

وجدير بالذكر أن اسم " مهدي عامل " هو الاسم المستعار لحسن حمدان. وبصرف النظر عن الدوافع الحقيقة لتغيير الاسم أو العادة المتبعة في لبنان وربما حرص المفكر على أن يكون فناناً، يريد اسماً فنياً أكثر شهرة وحضوراً أمام الجمهور فربما تكون الدلالة وكما هو شائع ومعروف من دلالة الأسماء المستعارة في تاريخ

---

الفلسفة مثل كير كجارد ( بوهانس كليماكوس ) ، ماكس شترنز  
الخ هو دلالة الاسم الجديد على فكر صاحبه أكثر من دلالة الاسم  
القديم وفي هذه الحالة يكون السؤال: ما العيب في " حسن حمدان "  
إن الحسن لفظ تراثي قديم في مقابل القبح كما هو الحال عند  
المعتزلة ، وهو يعني الحسن العقلي أي الحق النظري والنافع  
العملي. ولا شك أن النضال من أجل التقدم والثورة على الأوضاع  
القائمة حسن نظري وعملي في آن واحد، وأن التخلف والطائفية  
والرجعية قبح ، ربما يكون " حمدان " لفظاً أشعرياً يفيد المدح  
والشكر . ولكن عند المعتزلة أيضاً " شكر المنعم " فالحمد لله الذي  
جعلنا قوماً مناضلين ولم يجعلنا من الخوائف القاعدين.

وما ميزة الاسم الجديد " مهدي عامل "؟ قد تكون الميزة في " عامل  
" ، وقل أعملوا " فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون " بل أنه  
لفظ قرآني صريح ، ذكر أربع مرات ، " قل يا قوم ، اعملوا على  
مكانتكم إني عامل " ( ٦ : ١٣٥ ، ٣٩ : ٣٩ ) ، " ويا قوم اعملوا  
على مكانتكم أني عامل " ( ١١ : ٩٣ ) ، " إني لا أضيع عمل  
عامل منكم من ذكر أو أنثى " ( ١٩٥٣ ) . وهو في هذه الحالة لا  
يكون اسماً على مسمى نظراً لأولوية المنظمات النظرية على  
البرامج العملية عند مهدي عامل ولفظ " عامل " على أية حال  
ميزة مثل اللفظ الأصلي " حسن " أما " مهدي " ففيه نفس العيب

---

## ٢ - المنهج والمصطلح والأسلوب:

ودراسات مهدي عامل على التراث مثل ابن خلدون أو الاستشراق أو الحضارة العربية فإنها في الغالب لا تقوم على دراسة الأصول الأولى بل تعتمد أساساً على قراءات لصفحات معدودة من " مقدمة " ابن خلدون أو كتاب " الاستشراق " لادوار سعيد أو أعمال ندوة الكويت عن " أزمة الحضارة العربية " والحقيقة أنه يصعب من هذه المادة العلمية المحدودة للغاية إصدار أحكام على التراث ابتداء من

---

الذي في الاسم الأصلي " حمدان " أنه اسم مفعول من " هدي " وبالتالي تكون الهداية من الله كما هو الحال عند الأشاعرة. الاسم الأصلي إذن " حسن حمدان " نصفه الأول اعتزالي، ونصفه الثاني أشعري والاسم المستعار " مهدي عامل " ، نصفه الأول أشعري ، ونصفه الثاني اعتزالي ، وبالبيت كان اسمه " حسن عامل " فيكون اعتزالياً كاملاً . فالاعتزال في تراثنا القديم مقدمة للثورة في واقعنا المعاصر . وقد عرفت من زوجته السيدة إيفلين أنه شيعي أتاه اسم " مهدي عامل " حدس فجائي . فعرفت تاريخياً وليس تأملياً لماذا هو مهدي.

صفحات فيه أو مقالات عنه. كما أنها لا تكون دراسة علمية وافية خاصة وأن الباحث يتبنى المنهج العلمي الرصين. وهو يتعامل مع تراث الموسوعات الضخمة، تراث " المغني " للقاضي عبد الجبار. فالنص التراثي المدروس لا يتجاوز أربع صفحات في كتاب " الاستشراق " وبضع صفحات أخرى من أول " المقدمة " <sup>(1)</sup> نفس الزميل الراحل في التراث

---

<sup>(1)</sup> ويعترف مهدي عامل نفسه بذلك بقوله " في أربع صفحات فقط من كتابة " الاستشراق " الذي لا يزال يستثير اهتماماً بالغاً ونقاشاً واسعاً في العالم العربي وخارجه يتحدث إدوار سعيد عن علاقة ماركس بالفكر الاستشراقي وبالشرق الآسيوي فيقول قولاً يستوقف . غاييتي من هذه الكلمة أن أناقش هذا القول وحده. وقد انحصر بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٢ من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذي يتألف من ٣٦٦ صفحة " ماركس في استشراق إدوار سعيد ، ص ... ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ " الاستشراق " ، وضعه بالإنجليزية أدوار سعيد ، ونقله إلى العربية كمال أبو الديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ١٩٨١ ) ويقول أيضاً " بهم تربوي أكتب هذا البحث ، أردته اختباراً عني قمرينا في قراءة نص تراثي بفكر مادي . والنص لابن خلدون ، مقتطف من المقدمة بعنوان " في فضل علم التاريخ " ، ومن الصفحات الأولى

قصير وإن كان باعه في الماركسية طويلاً. هل تكفي أربع صفحات للحكم على أين موضوع؟ هل يمكن عزل هذه الصفحات الأربعة عن سياقها؟

وبالرغم من أهمية منهج النص كوسيلة تعليمية لإشراك القراء في المعارك الفكرية ولتعويدهم أنه لا فكر إلا بقراءة<sup>(1)</sup> إلا أن النص عند مهدي عامل قصير للغاية لا يكفي لتمثيل حضارة واسعة، مترامية الأطراف، تضمن آلاف المجلدات، كما أنه مبتسر عن السياق سواء داخل العمل نفسه " مقدمة " ابن خلدون أو " الاستشراق " وهو أيضاً مبتسر عن الحضارة الإسلامية ككل " فالمقدمة " جزء من كل وهو علم التاريخ. "

---

من الكتاب ، " في علمية الفكر الخلدوني " ص ٥ ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ .

<sup>(1)</sup> هكذا فعل التوسر مع ماركس في " قراءة رأس المال " وهكذا فعل هيدجر مع الطبائعيين الأوائل، وهوسرل مع ديكارت في " تأملات ديكرتية " وهيدجر مع كانط في " كانط ومشكلة الميتافيزيقا " ، وباسرز مع نيتشه في " نيتشه والمسيحية " ، " فلسفة نيتشه " وهيجل مع نيتشه وشلنج في " مقارنة بين مذهبي نيتشه وشلنج ... الخ .

والاستشراق " جزء من كل وهو تحرر الأنا في نهضتنا الحديثة.

ومعظم أعمال مهدي عامل هي شروح وتعليقات على أعمال معاصريه، يغلب عليها طابع الحجاج والمراجعة. كلها تفنيد، ونقد، ونقض لأدبيات العصر. نشر معظمها كمقالات في مجلة " الطريق" وبالتالي فهي كتابات يغلب عليها المواقف الفكرية<sup>(1)</sup>. كان هم مهدي عامل هو الإحكام النظري، والمراجعات النظرية، والتأسيس النظري. ساعده على ذلك قدرة فائقة على السجال والحجاج والمراجعة. قد يرى البعض في ذلك إن كان حسن النية المزاج الحاد، وإن كان سيئ النية الصعود على أكتاف الآخرين. والحقيقة أن الغاية من مراجعة أدبيات معاصريه لم تكن رؤية الواقع بل صدق النظرية. ولا يأتي هذا الصدق من إحالتها إلى الواقع

---

(1) حتى " مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، بجزءيه ١ - في التناقض ، ٢ - نمط الانفتاح الكولونيالي أيضاً كانت في البداية مجموعة مقالات في مجلة " الطريق " منذ عام ١٩٧٣ . ويعترف المؤلف بذلك ، انظر : في الدولة الطائفية ص١٢٧.



(مقياس التطابق) بل بإحالتها إلى الفكر (مقياس الاتساق مع النظرية الماركسية الصادقة صدقاً مسبقاً). قد يرى البعض في ذلك تحصيل حاصل أو دوراً منطقياً أو تسلسلاً إلى ما لا نهاية. فما الدليل على صدق النظرية الماركسية حتى تكون هي نفسها مقياساً للصدق؟ وتضم الأدبيات أيضاً ما كتب منها بالفرنسية كرسائل جامعية مقدمة من الطلبة العرب في الجامعات الفرنسية والتي يزدهر الأحكام النظري نظراً لطبيعة الثقافة الفرنسية المعاصرة والبعد عن الأوطان كحامل للتجارب المباشرة للواقع العياني. وإذا كانت الأعمال كلها نقاشاً وحواراً مع أدبيات العصر لنقدها ونقضها وتقويضها فقد غلب عليها طابع الهدم حتى "مقدمات نظرية" التي تهدم منطق التماثل لصالح التناقض، والطبقة المتوسطة لصالح الطبقة العاملة.

لذلك غلب منهج الجدل مع الخصوم بهدف إيقاعهم في التناقض، بعرض النظريات والنظريات المضادة، والردود على الاعتراضات، والاعتراضات على الردود، مع غياب للواقع ذاته الذي يمكن أن يكون عامل اختيار بين النظريات المتعارضة، ومقياساً للحكم على صدقها أو عدم صدقها.

أصبح الإحكام النظري هو الوسيلة الوحيدة للحكم وكذلك صحة المقدمات النظرية والمفاهيم الصحيحة سلفاً. تحول الفكر إلى تناطح بين المقولات النظرية المتعارضة دون طرف ثالث قادر علي إخراج الحوار من الطريق المسدود، مع الاكتفاء بالنقيضين، الموضوع ونقيضه دون مركب بينهما في جدل كيركجاري أكثر منه في جدل هيجلي. كل محاور منعكس على ذاته، يقوم بحوار مع الذات ظاناً أنه يحاور الآخر. وكانت النتيجة حصيلة من " المونولوجات " المتقاطعة أو المتوازية وليست المتداخلة المتحاورة <sup>(1)</sup>. وتكشف هذه الرغبة العارمة للحوار والنقاش عن بيان الاختلاف المطلق بين الأنا والآخر، بين الماركسية وباقي المداخل النظرية، بين منهجي عامل ومعاصريه حتى الماركسيين منهم " التحريفيين

---

(1) بل توجد كلمة نقض في أحد العناوين مثل " مدخل إلى نقض الفكر الطائفي، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية ، دار الفارابي ،/ بيروت ، ١٩٨٠

" كما تفعل الحركة السلفية المعاصرة في تكفين الكل إن لم يكن سلفياً<sup>(1)</sup> .

لذلك تتشخص الأفكار وكأن الأشخاص أصحاب مذاهب<sup>(2)</sup> . فهناك الفكر " الخلدوني " ، والتأويل " السعيدى نسبة إلى إدوار سعيد ) ، والفكر " الشحراوي " ( نسبة إلى ميشال شحرا منظر الطائفية ) . وقد يكون الفكر مستقلاً عن شخص قائله . ولا يمثل المفكر فرقة أو مذهباً أو طريقة تعرف باسمه كما كان الحال في الفرق الكلامية القديمة<sup>(3)</sup> . وغابت المراجع والمصادر والهوامش إلا في أقل الحدود أو تذكر في صلب

---

(1) يدل على ذلك مناقشة مسعود ضاهر طويلاً ، " في الدولة الطائفية " ص... .

(2) وذلك أسوة بالأفلاطونية ، والأرسطية ، والتوماوية ، والديكارتيّة ، والكانطية ، والهيكلية ، والبرجسونية ... الخ

(3) وذلك مثل الواصالية ، والهذيلية ، والجاحظية ، والنظامية ، والأشعرية أو الطرق الصوفية مثل الرفاعية ، والشاذلية ، والنقشبندية ... الخ

النص في معرض الحوار وبالتالي غاب التوثيق<sup>(1)</sup>. وقد تم استحداث مجموعة من الألفاظ والمصطلحات على طريق المفكرين المغاربة. وهي كلها ناتجة عن الثقافة الفرنسية المعاصرة حتى أصبحت في الثقافة العربية المعاصرة أشبه بالأدوات السرية التي تجعل صاحبها قادراً على الكلام، وماسكاً بنواصي الحديث. تقنع الباحث ومستمعيه أنه قادر على قول كل شيء إذ أنها تصح في كل شيء، وتغلق أسرار كل موضوع سواء كانت معربة أو منقولة<sup>(2)</sup>.

---

(1) ويبدو ذلك بصورة خاصة في " أزمة الحضارة العربية أم أزمة الوطن العربي"، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤، وأيضاً في "مدخل في نقض الفكر الطائفي"، دار الفارابي، يبدو ذلك خاصة في "في الدولة الطائفية"، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩.

(2) وذلك مثل التمثيلات Les articulation، الأطر المرجعية Les Systemes de reference، الجهاز المفاهيمي L'appareil conceptual، معوقات (صفة من أكثر)، فدركة من Federation، تمرحل التاريخ La Periodization de l'histoire، دياكتيكية بدلا من الجدلية. أو استعمال الكثير من الكليشيهات الشائعة في جعبة الألفاظ الماركسية Jargon مثل البرجوازية، نمط الإنتاج

ويمكن تصنيف مؤلفات مهدي عامل في أربع مجموعات على النحو الآتي:

١- العروض النظرية مثل :

" مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني " ( ١ - في التناقض، ٢ - في نمط الإنتاج الكولونيالي )، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٢ (١).

٢- الطائفية والحرب الأهلية في لبنان مثل:

أ- " النظرية في الممارسة السياسية، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان " دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩ (١).

---

الكولونيالي ، المادية التاريخية ... الخ انظر : " مقدمات نظرية " ص ٢٤٤ ؟ " النظرية في الممارسة السياسية " ، ص ٣ ، " ماركس في استشراف إدوار سعيد " ، ص ٣٢ ، " في الدولة الطائفية " ص ٤٤ ، ١٧١ .

(١) الطبعة الأولى ١٩٧٢، الثانية ١٩٧٨ ، الثالثة ١٩٨٠ ، الرابعة ١٩٨٥

ب- "مدخل إلى نقص الفكر الطائفي، القضية الفلسطينية  
في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية"، دار الفارابي،  
١٩٨٠.

ج- "في الدولة الطائفية" دار الفارابي، بيروت ١٩٨٦.

٣- في التراث، ويضم :

أ- " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية  
العربية"، دار الفارابي بيروت ١٩٧٤.

ب- "في علمية الفكر الخلدوني"، دار الفارابي، بيروت  
١٩٨٥

ج- "ماركس في استشراف أدوار سعيد"، دار الفارابي،  
بيروت ١٩٨٥.

٤- ديوان شعر : فضاء النون، دار الفارابي، بيروت  
١٩٨٤.

---

(١) هذا الكتاب بين المجموعة الأولى إذ إنه " النظرية في الممارسة  
السياسية"، والثانية إذ إنه " بحث في أسباب الحرب الأهلية في  
لبنان".

وواضح من هذه المحاور الأربعة أن الزميل الراحل، مفكر ماركسي ( المحور الأول )، لبناني المأساة ( المحور الثاني )، في مواجهة البرجوازية العربية المدافعة عن التراث ( المحور الثالث )، وشاعر فنان ( المحور الرابع ). استولت الطائفية على معظم كتاباته ( ثلاثة من ثمانية ) وهو الواقع الذي لم يكن له الأولوية على النظرية. وأكبرها النظرية في الممارسة السياسية ( ٦٥٢ ص ) وليس منها كتب فلسفية متخصصة باستثناء " المقدمات النظرية " كأيدولوجية سياسية أو كإسهامات نظرية في الماركسية.

### ٣- هل يجوز الانتقائية في التراث؟

يبدو أن المفكر العربي، درءاً لتهمة التغريب والتبعية الفكرية المغرب يحاول أن يؤقلم نفسه محلياً من أجل أن يكشف جذور الماركسية في تراثه الخاص. فسرعان ما يكشف مرة ابن خلدون، ومرة أخرى ابن رشد<sup>(١)</sup> وقد فعل المستشرقون

---

(١) يقول المؤلف : " ولا أخفي على القارئ أنني خذت في نهجي هذا خذو ابن خلدون في مقدمته وكنت في نهجي سائراً على نهجه. =

الماركسيون ذلك من قبل، وتبعهم الدارسون العرب<sup>(1)</sup>. وبالتالي تصبح النزعة العلمية التاريخية نزعة محلية أصلية، جزءاً لا يتجزأ من التراث القديم ورواسبه في الفكر القومي<sup>(2)</sup>. ويدل هذا الموقف على عدة أشياء:

---

ومنت فيه ماركسيا وما وجدت في هذا تناقضاً بل تكاملاً ففهمت أن طريق الفكر الماركسي اللينيني هو طريق الوصول إلى تملك واقعنا الاجتماعي التاريخي في تراثه وحاضره " في عملية الفكر الخلدوني " ، ص ٤٨

(1) انظر بحثنا : " جارودي في مصر " ، " الإيديولوجية والدين " ، مناقشة لكتاب ماكسيم رونسون عن " الإسلام والرأسمالية " في قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في فكرنا المعاصر ، ص ١٤٧ - ١٦٤ ، ص ١٢٨ - ١٤٦ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٨٧٦ .

(2) ويمثل هذا التيار في فكرنا المعاصر بالإضافة إلى مهدي عامل ، حسين مروة ، صادق جلال العظم ، غالب هلسا ، أحمد عباس صالح ، الطيب نيزيني ... الخ.



(أ) تأكيد الإحساس بالاغتراب الثقافي بالرغم من محاولة التكيف المحلي وذلك عن طريق درء تهمة التعريب بطريقة غير مباشرة.

(ب) ابتسار جزء من التراث القديم خارج الكل. فقد كان ما يسمى بالفكر العلمي المادي التاريخي هو الفكر الطبيعي الإنساني ( ابن رشد، ابن خلدون ) الذي يقوم على الاعتراف بالطبيعة وباستقلال قوانينها في مقابل الفكر الأشعري الإلهي الذي ينكر السببية دفاعاً عن الله ضد اطراد قوانين الطبيعة وحرية الإنسان، وبالتالي الوقوع في الانتقائية.

(ج) إعطاء شرعية لكل ابتسار آخر. فيخرج التراث مرة روحياً مثالياً بابتسار الأشاعرة، ومرة صوفياً باطنياً بإبراز التصوف، ومرة إشراقياً بابتسار ابن سينا وإخوان الصفا. وفي السياسة، مرة يخرج الإسلام اشتراكياً، ومرة رأسمالياً. وبالتالي يدخل التراث في معارك الاختيارات الفكرية والسياسية، وتصبح معارك التفسير أحد مظاهر الصراع الاجتماعي.

(د) غياب مقياس للتحقق النظري من صدق أحداها دون الأخرى. ولا يستعمل أحد المقياس العملي أي القدرة على تحقيق الأهداف الوطنية التي قد لا يكون هناك خلاف عليها.

وعلى هذا النحو يتم اقتطاع ابن خلدون من بيئته الخاصة التي كان يؤدي فيها وظيفته من أجل تقريبه إلى وظيفة مشابهة في بيئة أخرى كان يقوم بها مارس. ويبدو أحيانا هذا الموقف توفيقيا جزئياً، أخذ المتشابهات، وترك المختلفات، بناء على اختيار الباحث الفكري الذي تحدد ابتداء من ثقافات الآخر باحثاً عن تكيف لها مع ثقافات الأنا.

والغريب في مثل هذا الموقف هو الوقوع في جدل المركز والأطراف، فالأطراف تنتسب إلى المركز، ولا ينتسب المركز إلى الأطراف، ابن خلدون ماركسي وليس ماركس خلدونيا. وإذا كان هناك تشابه فلا يكون إلا بين ثقافتين متساويتين تاريخياً ومتبادلين كنقاط أحالة مزدوجة.

ولماذا لا يدل ذلك على "العقل في التاريخ"، تلك الهيجالية التي يرفضها ماركس<sup>(1)</sup>.

وقد يقوم هذا الانتقاء على تأويل وقراءة عصرية لنصوص قديمة، فيها من الإسقاط والتخريج أكثر مما فيها من العلم والموضوعية. يعلن مهدي عامل صراحة أنه يفكر ابن خلدون بماركس. وإذا كان ابن خلدون علمياً مادياً تاريخياً بالفعل فهل هو في حاجة إلى تأويل ماركسي؟ هل ابن خلدون كذلك حقيقة أم أنه إسقاط بلغة علم النفس أو تأويل وقراءة بلغة الهرمنيوطيقا؟ وفي كلتا الحالتين لا يمنع ذلك من إسقاطات وتأويلات مضادة. وبالتالي يضيع ابن خلدون التاريخي نفسه إذا ما أمكن العثور عليه.

---

(1) يقول المؤلف : " لقد كان ابن خلدون أول من فهم أن التاريخ يخضع لقوانين موضوعية تتحكم بصيرورته. وأن علم التاريخ يجد أساسه وإمكان تكونه في وجود هذه الموضوعية. ففهمت الدرس. ورأيت نفسي بالضرورة سائرا في خط الفكر الماركسي اللينيني فالعقل في التاريخ هو الأساس المادي لعلم التاريخ نفسه " ، مقدمات نظرية ، ص ١٥.

صحيح أن ابن خلدون انتقل من التاريخ كمتابع زمني Diachronique أو حوليات إلى علم العمران أي بنية التاريخ Synchroique مستعملاً التحليل الاجتماعي التاريخ لاكتشاف بنية التاريخ. ولكن ذلك لا يأتي بالضرورة من علم اللسانيات الحديث ولا من الماركسية البنيوية عند التوسر بل هو طبيعي عند أي باحث يحاول اكتشاف البنية بعد رصد التطور. فكلما ازداد التطور وتراكم كما كشف عن بنيته كيفاً.

إن نقد ابن خلدون بغياب العامل الاقتصادي لهو إسقاط من ماركس عليه وليس نقداً، قراءة لابن خلدون من منظور ماركس وفي إطاره، وخارج ظروف ابن خلدون<sup>(1)</sup>. قد يتشابه الطرفان مثل تمثيل ابن خلدون الفكر العلمي في حضارته مع المعتزلة وابن راشد في مقابل الأشعرية والتصوف والفلسفة الإشرافية وتمثيل ماركس للفكر العلمي في حضارته مع دارون في مقابل الفكر الطوباوي الأخلاقي الديني. ومع ذلك، تظل دلالة ابن خلدون ووظيفته في

---

(1) في عملية الفكر الخلدوني"، ص ١٠٩ .

الحضارة الإسلامية. ودلالة ماركس ووظيفته في الحضارة الغربية، والقراءة الماركسية للتراث في النهاية لا جديد فيها، ومعرفة عند كثيرين من المفكرين المعاصرين. إبداعها في القدرة على التكيف مع التراث القديم والانتقاء منه.

والحقيقة أن ابن خلدون ليس ماركسيا بل هو يعبر بلغة علم العمران وعلم التاريخ عن روح الحضارة الإسلامية وطابعها التجريبي المادي كما ظهر في علم أصول الفقه القائم على البحث عن العلل المادية المؤثرة في السلوك البشري. وقد كان ابن خلدون فقيها أصوليا. لخص (المحصل) في أصول الدين للرازي. ولكن عدم وعينا نحن بعلمية الأصول وماديته، وعلمنا بعلمية ماركس وماديته جعلنا نكتشف الماركسية في ابن خلدون. وذلك يدل على اغتراب الفكر العربي المعاصر وكيف أن يده في التراث العربي أطول مما هي في تراثه القديم.

ولقد كان نقد الرواية كمصدر للمعرفة شائعاً قبل ابن خلدون من علم الحديث ومن باب الأخبار في علم أصول الفقه مثل قسمة الخبر إلى متواتر يعطي المعرفة اليقينية

وآحاد يعطي المعرفة الظنية<sup>(1)</sup>. وأن شرط التواتر الأربعة:  
العدد الكافي من الرواة، استقلال الرواة، تجانس انتشار  
الرواية في الزمان، واتفاق الرواية مع الحس ومجرى  
العادات لهو تفكير علمي تاريخي في مصادر المعرفة  
التاريخية<sup>(2)</sup>. كما أن مقاييس النقد التاريخي كما يحددها مهدي  
عامل ليست فقط عند ابن خلدون بل هي شائعة وعامة في  
علوم متعددة في الحضارة الإسلامية مثل علم أصول الفقه،  
وعلم مصطلح الحديث، والعلوم الطبيعية. "فأصول العادة"  
سماها ابن حزم مجرى العادات وهي أحد مقاييس الصدق في  
البرهان وأحد شروط التواتر "وطبيعة العمران" هي قوانين  
التاريخ وسنن الكون التي طالما تحدث عنها الحكماء  
والمتكلمون والمصلحون المحدثون. أما "قياس الغائب على

---

(1) المصدر السابق ، ص ٨٧

(2) نظر تحليلاتنا لذلك في رسالتنا

Les Methodes d'Exegese , pp. 122 – 125

المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة

١٩٦٥، وأيضاً في كتابنا

Religious Dialogue and Revolution , pp. 8 – 9

الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧

الشاهد" فإنه أحد المقاييس المنطقية في البرهان عند الأصوليين عامة وابن رشد خاصة. أما "قواعد السياسة" فإنها صياغة حديثة لتاريخ الفرق وعلم تدبير الملك وقوانين الوزارة ونصائح الملوك.

ويبدو أن فهم مهدي عامل للفقه فهم تقليدي صرف دون تحقيق وتدقيق. إذ يوحد بينه وبين الفكر الديني الكلامي<sup>(1)</sup>. مع أن الفكر الفقهي الأصولي على الضد من الفكر الديني الإشراقي. الفكر الفقهي ليس تعقيلًا للنظر من مواقع هذا النظر بل هو تعقيل للواقع وسبر لعوامله وتقسيمها. وبالتالي يكون فكر ابن خلدون العلمي أقرب إلى الفكر الفقهي الأصولي بهذا المعنى من الفكر الديني الإشراقي. يستعمل مهدي عامل صفة العقل الفقهي كصفة قديمة مع أنها بالنسبة للتراث القديم صفة مدح. فالتراث الأصولي الفقهي أكثر

---

(1) يقول المؤلف: "فالعقل في هذا الفكر ليس عقلا فقهيا أي تعقيلًا للنظر الديني من موقع هذا النظر نفسه، إنه بالعكس عقل علمي ينظر في الاجتماع البشري لذاته وبمقتضى طبيعته"، في علمية الفكر الخلدوني ص ٤٨

نماذج التراث تقدماً من ناحية الأحكام العلمي والتحليل المادي.

ويتحدث مهدي عامل عن " القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر التاريخي" وهو المفهوم السائد والأكثر شيوعاً في فهمه لابن خلدون<sup>(1)</sup>. ويعني شيئين: الأول ظهور ابن خلدون ممثلاً للفكر العلمي المادي في الفكر الديني القديم. والثاني، وقع ابن خلدون نفسه ضحية هذه الفقرة بقاء بعض عناصر الفكر الديني القديم في ثنايا فكرة العلمي المادي. والحقيقة أن فكر ابن خلدون "العلمي" لم يقفز فجأة، وأن الفكر الإسلامي قبله لم يكن خطابياً دينياً غيبياً. إن فكر ابن خلدون هو تراكم معرفي طويل ابتداء من الفكر الأصولي القديم حتى الفكر العلمي التجريبي ومناهج الرواية عند المسلمين خاصة في علم مصطلح الحديث. كما أن ابن خلدون لم يتخل عن المنهج العلمي التاريخي بل لدى كل مفكر وفقه إسلامي توتر دائم بين النزعة العلمية كما مثلها علم أصول الفقه

---

(1) ويشمل موضوع " القفزة العلمية " ثلاثة فصول من الكتاب، الخامس

والسادس والسابع، المصدر السابق ص ٣٣ - ٨٧



وأصحاب الطبائع مع المعتزلة والطبيعات عند الحكماء وبين الفكر الديني التقليدي كما مثله الأشاعرة والصوفية والفلاسفة الإشرافيون. وهو الصراع القديم بين الطبيعات والإلهيات في كل حضارة خرج فكرها العلمي من ثنايا فكرها الديني. وقد يكون مهدي عامل نفسه قد وقع في هذه "القفزة" في تفسير ظهور ابن خلدون تاريخياً متخلياً عن مفهوم التراكم التاريخي المعرفي، وكأنه مال إلى مفهوم "القطيعة المعرفية" في الفكر الفرنسي المعاصر عند باشلار وفوكو أكثر من التزامه بمفهوم التراكم التاريخي في الماركسية.

ويستعمل الباحث منهج الدفاع والتقريظ سواء لمنطقة النظري أو لكل منطلق نظري آخر مشابه. فهو يدافع عن الفكر العلمي عند ابن خلدون لأنه فكر مادي تاريخي، يفرق بين تاريخ الأحداث وبنية التاريخ. ولكنه لا يطور ابن خلدون وكأن ابن خلدون وكأن ابن خلدون هو نهاية المطاف كما أن ماركس أيضاً هو البداية والنهاية. مع أنه يمكن نقد تحليلات ابن خلدون وتمييزه بين البدو والحضر، ونقد تصوره لقيم البداوة والحضارة، ولمفهوم العصبية، وللصفات الدائمة للشعوب مثل العرب والبربر، ولقانون تطور المجتمعات،

ونشأة وسقوطاً. وكان يمكن بيان المسافة بين فكر ابن خلدون العلمي القديم وفكرنا الاجتماعي الحالي لمعرفة لماذا تحول فكرنا من جديد، من مرحلة العلم إلى مرحلة الإشراق والغيب. كان يمكن الاستفادة من ابن خلدون حالياً لفهم المجتمع العربي المعاصر وبيان إلى أي حد يمكن تطبيق مفاهيمه وتصوراته قوانينه على تطور المجتمع العربي الحالي.

وتغيب في رؤية مهدي عامل الحضارة الإسلامية ككل والتميز بين علومها العقلية والنقلية ودون وضع معالم واضحة بين العلوم العقلية والنقلية الأربعة. فكل علم منها له موضوع ومنهج وغاية. ولا يمكن إصدار حكم عام على الحضارة الإسلامية لأنها مجموعة من العلوم المتميزة بل والمتباينة إلى أقصى حد التباين. وعندما يقارن مهدي عامل بين الحضارات، الإسلامية واليونانية مثلاً فإنه يغفل خصوصية كل منها، وكأنه أمام حضارات متماثلة، يجمعها قاسم مشترك وهو الفكر العلمي المادي الذي جسده الماركسية كنظرية ومذهب. كما يأخذ الحضارة الغربية كإطار مرجعي أوحّد تحال إليه كل الحضارات الأخرى،

وكان الأولى تضع الحقائق والمقاييس، والثانية تعطي المواد الخام، وذلك مثل التمييز بين العلم Science والمعرفة (1) Savoire.

#### ٤ - الاستشراق: تناقض رئيسي أم تناقض ثانوي؟

تظهر روح الاستشراق في ثلاثية مهدي عامل التراثية (2). وقد ظهرت من قبل في "علمية الفكر الخلدوني" إذ يبدو مهدي عامل أحياناً غربي الثقافة، مسيحي المنطلق في تصوره للتعارض بين الدين والعلم، بين الله والإنسان، بين الإلهيات والطبيعات كما وضح ذلك في التراث الغربي. مع أن المسافة بينهما في التراث القديم ليست بهذا البون الشاسع. ويستعمل الثنائيات المتعارضة في الفكر الغربي مثل الإلهي والإنساني، التأويل والتفسير والفهم understand والشرح explain ويرى أن هناك مفهوميين للتاريخ: الأول، ظاهر

---

(1) المصدر السابق ، ص ٦٥

(2) للتذكير بها هي : " في علمية الفكر الخلدوني " ، "ماركس في استشراق إدوار سعيد " ، " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟".

تجريبي أخلاقي سكوني يقوم على القصص والأخبار، وهو تاريخ الحوليات، والثاني باطني واقعي يحدد العلاقات، عملية فكرية، وهو التاريخ كما فهمه ابن خلدون وماركس<sup>(1)</sup>. مهدي عامل هنا يهتم بماركس أكثر من اهتمامه بابن خلدون أي بأدوات الثقافة الغربية أكثر من اهتمامه بالموضوع المحلي المدروس. إنه يفصل بين العامل الديني والعامل السياسي، ويتهم جميع الباحثين والممارسين السياسيين بالخلط بينما وهو فصل لا وجود له لا في الفكر الإسلامي ولا في التاريخ الإسلامي. إنما هو موجود فقط في أدوات الاستشراق البحثية وفي بيئة الاستشراق الدينية والاجتماعية وظروفه التاريخية

---

(1) يقول مهدي عامل: " فالمؤرخ هو الذي يبني موضوع علمه في عملية فكرية، يذهب فيها الحدث إلى واقع " في عملية الفكر الخلدوني ، ص ١٥ ، " السبب في التاريخ ليس الحدث بل هو قانون الحركة الاجتماعية" المصدر السابق، ص ٢٣ ، " وبالتالي فإن الفصل في تحليل عملية الفكر الخلدوني بين الحقل الاجتماعي والحقل التاريخي فصل اعتباطي لأن التدخل بينهما أساس لفهم علمية هذا الفكر " المصدر السابق ، ص ٤٦

(1). ويعتمد مهدي عامل على المستشرقين حتى أنه يبدو أحيانا أحد المستشرقين العرب<sup>(2)</sup>. مع أن الباحث العربي أقدر على الدراسة المباشرة "للمقدمة" والانتهاه إلى نتائج أكثر دقة. وإصدار أحكام أصالة من نتائج المستشرقين وأحكامهم. هناك فرق بين الباحث من الخارج والباحث من الداخل، بين الغريب وصاحب الدار، بين المتفرج خارج الحلبة حتى ولو كان شاهدا عدلا وحكما وبين اللاعب أحد أطراف الصراع. يبدو مهدي عامل وكأنه أحد "الخواجات" في دراسة التراث<sup>(3)</sup>. هو واحد من المستشرقين أكثر منه أحد الباحثين الوطنيين القادر على تجاوز الاستشراق.

---

(1) "في الدولة الطائفية" ص ١٢٩ - ١٣١

(2) يشير مهدي عامل في دراسته عن ابن خلدون إلى إيف لاکوست: ابن

خلدون، ترجمة ميشيل سليمان، دار ابن خلدون، ص ٣٥

(3) وذلك مثل أحمد صادق سعد: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج:

تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي: مصر الفرعونية، الهلينية،

الإمبراطورية الإسلامية، الفاطمية من المغرب إلى مصر، عهد

المماليك. دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩

ويبدو نفس الموقف في "ماركس في استشراف إدوار سعيد". إن ما يهم مهدي عامل هو ماركس وليس الاستشراف أي أدوات البحث وليس موضوع البحث. وكان السؤال: إلى أي حد فهم إدوار سعيد ماركس واستعمله استعمالاً صحيحاً بصرف النظر عن موقفه من الاستشراف. ضحي مهدي عامل بالموضوع من أجل المنهج، وبلاستشراف من أجل ماركس. لم يهتم بالكتاب إلا بوضع ماركس فيه وكما يتضح ذلك من العنوان. أصبحت الماركسية هي القالب الذي يضع فيه كل شيء. فما اتفق معها كان صحيحاً وما خالفها كان خاطئاً أصبحت الماركسية مقياساً لكل شيء: الحضارة الإسلامية، والنهضة العربية وعلم العمران عند ابن خلدون، والاستشراف عند إدوار سعيد، والحرب الأهلية في لبنان، والقضية الفلسطينية ... الخ.

دخل مهدي عامل مناقشة نظرية مع إدوار سعيد ليست هي المقصود من كتاب "الاستشراف"، مناقشة جدلية منهجية تتم فيها التضحية بالموضوع ذاته من أجل أدوات معرفته، وباستعمال أسلوب الحجاج وليس برؤية الواقع ذاته. هل المقصود إيقاع إدوار سعيد في التناقض؟ وهل الاتساق هو

المقياس الوحيد للصدق؟ ألا يجوز للباحث استعمال أدوات معرفية متعددة ومتباينة بل متناقضة من أجل كشف الموضوع؟ أليست المعرفة هي الوسيلة والموضوع هو الغاية؟ ألا تتعدد الوسائل للوصول إلى نفس الغاية؟ ولماذا لاندرأ عن بعضنا البعض مرض "الطفولة اليسارية" والمزايدة، وإلزام كل منا بحرفية مذهبه، هو الوحيد الناجي، والآخرون هلكى، هو وحده في اللجنة، والآخرون في النار؟ والغريب أن يهاجم مهدي عامل إدوار سعيد في كتابة "الاستشراق" كما يهاجمه المستشرقون أنفسهم وكل الدوائر الاستعمارية الغربية بعد أن كشف إدوار سعيد طرق الهيمنة الغربية من خلال البحث العلمي، وبدعوى الموضوعية والحياد، على بلاد الشرق، شعوباً، وثروات، وثقافات، وأن الاستشراق من هذه الناحية ما هو إلا أحد أشكال سيطرة الغرب على الشرق. وبالتالي فإن نقد الاستشراق ما هو إلا أحد أشكال تحرير الأنا من سيطرة الآخر، وتحرر الشرق من الغرب. فما العيب في هذه الأطروحة العلمية والإيديولوجية التي يكاد يجمع عليها كل الباحثين العرب؟ وما العيب في ثنائية الشرق والغرب، تلك التي تعبر عن تقابل تاريخي

وحضاري وسياسي؟ ألم ينشأ الاستشراق إبان صحوة الغرب وغفوة الشرق؟ ألا يعني الاستشراق دراسة الشرق من منظور الغرب؟ وإذا كان الغرب هو الدارس والشرق هو المدروس وكان الدارس هو الذات، والمدروس هو الموضوع فإن تحول جدل الذات والموضوع وتبادل الأدوار لهو أحد أشكال الصراع والتحرر، أن يتحول الموضوع المدروس بالأمس إلى ذات دارس اليوم ( وهو الآن )، وأن يتحول الذات الدارس بالأمس إلى موضوع مدروس اليوم ( وهو الآخر ). إن " الاستشراق " لإدوار سعيد هو إحدى بدايات " علم الاستغراب " الذي يتم فيه تحول هذا الجدل القديم، ويتم فيه دراسة الغرب من منظور الشرق، ورد الغرب إلى حدود الطبيعية، وتحويله إلى موضوع دراسة بعد أن كان ذاتاً دارساً<sup>(1)</sup>. فهل ثنائية الشرق والغرب، وجدل الآن والآخر بعد هذا كله يعد وهماً؟<sup>(1)</sup>.

---

(1) انظر نقدنا للاستشراق في رسالتنا

Les Methodes d Exegese pp. CXL – CLXII

وأيضاً في " التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم " ص ٧٥ –

١٠٨ المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ، ١٩٨٠ وأيضاً

=



ولماذا لا يتضامن مهدي عامل مع إدوار سعيد على كشف أشكال الهيمنة الاستعمارية؟ ولماذا لا تتعدد الأطر النظرية ومناهج التحليل لتحقيق هذا الهدف؟ إن هجوم مهدي عامل على إدوار سعيد بسبب كارل ماركس ليضعه في خندق خصومة مع أن الغرب هو العدو المشترك لهما وكأن الطرفين يلتقيان! وكيف لا يفكر مهدي عامل بأسلوب الجبهة المتحدة ضد العدو المشترك؟ وكيف لا يفرق بين التناقض الثانوي، وهو اختلاف مناهج تحليل الاستشراق بين مهدي عامل وإدوار سعيد، وبين التناقض الرئيسي، وهو بين مهدي عامل وإدوار سعيد من ناحية والهيمنة الثقافية الغربية في صورة الاستشراق من ناحية أخرى؟ لما كان مهدي عامل وإدوار سعيد في خندق واحد في مواجهة الغرب الاستعماري فالأولى تكوين جبهة وطنية ثقافية علمية واحدة ضد العدو المشترك. إن هجوم مهدي عامل على إدوار سعيد ليدل على

=

دراستنا The new Social Sciece أو الترجمة العربية لها  
( ترجمة د. علا مصطفى أنور ) " العلم الاجتماعي الجديد "

(1) ماركس في استشراق إدوار سعيد ، ص ٦١

أولوية المذهب على الموقف، والتضحية بالواقع في سبيل النظرية، وهي الطائفية المعكوسة. فكل فكر مذهبي مغلق هو فكر طائفي. إن من أصول الماركسية الوحدة الوطنية، والجهة الوطنية التي يكون فيها الماركسيون عصبها ومركزها. هكذا تم تحرير الصين، وفيتنام، وكوبا. قد يكون الماركسيون أقلية ومع ذلك يكونون جزءاً من حلف وطني عام كما هو الحال في العراق وسوريا وأثناء حرب التحرير الوطني في الجزائر. ونفس الشيء يحدث في الفكر، فالماركسية إحدى نظريات الثورة، وليست النظرية الثورية الوحيدة. وهي أحد المناهج العلمية للتحليل وليست المنهج العلمي الوحيد.

## هـ - هل الفكر العربي أو الحضارة العربية وهم من صنع البرجوازية؟

ويقدم مهدي عامل قراءة نقدية لندوة الكويت عن أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي في تساؤل واضح أزمة

الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟<sup>(1)</sup> فالحكم على الندوة ليس من موضوعها أو مانتها بل من نوع المعرفة أي بمراجعة أدوات بحثها مما يعني من جديد التضحية بالموضوع من أجل المنهج، وبالغاية من أجل الوسيلة. ويرى مهدي عامل أن موضوع الندوة حكم مسبق مع أننا في هذا المهم منذ أربعة أجيال خلت، منذ فجر النهضة العربية، منذ محاولات الرواد الأوائل على مختلف تياراتهم سواء الأفغاني والحركة الإصاحية أو شبلي شميل والحركة العلمية أو الطهطاوي وبناء الدولة الحديث على أسس الليبرالية. هل كل ذلك أحكام مسبقة؟ هل الندوة تضليل وإيهام؟ ولصالح من؟ هل يسهل اتهام كل المفكرين العرب والحكم على ولائهم وانتماءاتهم؟ ألا يعاني من ذلك الماركسيون أنفسهم من جراء اتهامات خصومهم لهم بنفس الاتهامات؟ هل تعني الندوة أن العرب قبل الحضارة ولهم في سبيل الحضارة، وبالتالي هناك فترتان تاريخيتان، ما قبل

---

(1) "أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية ؟ " مناقشة أبحاث ندوة الكويت في موضوع أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، ص ٦ دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٤

الحضارة وما بعدها؟ أليس الإشكال هو السؤال الذي طرحناه من قبل ومازلنا نطرحه الأجيال القادمة هو: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟ إلا يعبر هذان الدوران التاريخيان عن رؤية مانوية، ثنائية متعارضة من ذهن المؤلف؟<sup>(1)</sup>.

ويرفض مهدي عامل ما يسمى بالفكر العربي مع أنه مصطلح شائع يشير إلى نتائج الفكر وطننا العربي<sup>(2)</sup>. صحيح أن كثيرا من الباحثين يستبدلون به الفكر الإسلامي. فهو أدق وأشمل وأوسع وأصح ولكن مهدي عامل يرفض الأول، ولا يستبدل به الثاني وكأن الفكر واحد لا وطن ولا مقر، وكأن هناك فكرا عالمياً واحداً هو بطبيعة الحال الفكر العلمي كما جسده الماركسية. كما يرفض الحديث عن العقل العربي "الإنسان العربي" باعتبار أن "العقل العربي" مفهوم أفرزته أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية لتأكيد سلطتها<sup>(3)</sup>. وقد يكون الرفض صحيحا للعقل العربي لسبب آخر وهو أن العقل لا جنس له. أما التراث أو الحضارة أو الإنتاج فله

---

(1) المصدر السابق، ص ١٦

(2) المصدر السابق ص ٥

(3) المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٤٥

وطن وأرض ومنبع ومستقر. "العقل العربي" أحد التعبيرات الباقية من العنصرية الغربية التي مايزت بين الشعوب بناء على تكوين عقلياتها. فهناك العقل الألماني، والعقل الفرنسي ... الخ. وهو خلاف بين الأخوة الأعداء. وهناك العقل السامي والعقل الآري، والعقل الشرقي والعقل الغربي، والعقل المتحضر والعقل البدائي، وهو خلاف بين الأعداء أما الإنسان العربي بلحمه وعظمه، وفقره وتخلفه، وخوفه وضياعه فهو موجود بالفعل، وليس له طابع الشمول والعموم الذي للفكر. وفي ضوء المنطق العلمي يوجد مهدى عامل بين الفكر العربي وحركة التحرر العربي. فالفكر حركة، والعقل ثورة. وبالتالي يمكن معرفة الفكر العربي عن طريق تحديد الشروط التاريخية لحركة التحرر العربي. فحركة التحرر الوطني هي الحقل التاريخي لحركة الفكر العربي، ومشكلة الفكر العربي هي مشكلة تحرره الوطني. ويتم إصلاح الفكر العربي بالانتقال من موقع السيطرة إلى موقع التبعية كما هو الحال في البرجوازية العربي<sup>(1)</sup>. وعلى هذا

---

(1)المصدر السابق ص ١٥٥ - ٢٠٦

النحو، يوجد مهدي عامل بين الفكر التاريخي والتاريخ، بين الماهية المستقلة وحركة الواقع في علم واحد، ولا يفرق بين البرجوازية الوطنية المستقلة والبرجوازية التابعة، الأولي في عصر الثورة والثانية في عصر الثورة المضادة<sup>(1)</sup>. صحيح أن الأزمة ليست أزمة الحضارة العربية ولكنها أزمنا نحن. فالأزمة ليست في الموضوع بل في الذات لأن الموضوع ليس موضوعا تاريخيا صرفا بل هو تراكم تاريخي، موروث قديم ما زال حيا في قلوب الناس، يفعل فيها، يمدّها بتصوراتها للعالم، ويعطيها موجهات السلوك<sup>(2)</sup>. وهذا ينفي دراسة الحضارة دراسة موضوعية صرفة لبيان نشأتها وتطورها ومكوناتها، وكشف البنية الاجتماعية التي أفرزتها. وهل يكفي المطالبة بالحركة التاريخية للبنى الاجتماعية العربية دون بيان أثر هذه البنى في اختيارنا للماضي، ولتفضيلنا أحد مكوناته؟.

---

<sup>(1)</sup> وقد حدث ذلك في تاريخ الثورة العربية في انتقالها من حلم الستينيات

الذي تم إجهاضه في السبعينيات

<sup>(2)</sup> المصدر السابق، الفصل الأول: في نقض موضوع الندوة، ليست

الأزمة أزمة الحضارة العربية، ص ١١ - ٢٣

ومع ذلك، يراجع مهدي عامل أعمال ندوة الكويت في أربعة محاور رئيسية: أولاً تحديد الصلة بين الماضي والحاضر وهل هي علاقة انقطاع أم استمرار؟ ثانياً: قضية التخلف والتقدم وهل التخلف فكري أم سياسي؟ ثالثاً: مفاهيم الحداثة والنهضة وإلى أي حد تعبر عن وهم أو عن واقع؟ رابعاً: مفهوم التراث وهل هو أداة للبرجوازية لتدافع عن نفسها ومن صنع الطبقة أنه يمكن أيضاً أن يكون أحد عوامل التحديث ومقومات النهضة؟ ويكون السؤال في النهاية في صورة إجابة قاطعة لا مراجعة فيها. إن كل هذه المحاور الأربعة إنما هي وهم من صنع البرجوازية المفلسة العاجزة عن قيادة حركة التحرر الوطني! وبالرغم من تداخل هذه المحاور الأربعة مع بعضها ومع الحكم النهائي إلا أنه يمكن عرضها والتمييز بينها.

(أ) الماضي والحاضر، انقطاع أم استمرار؟  
ويطرح مهدي عامل هذه القضية في نقص التخلف التاريخي بإصدار حكم قاطع على النحو الآتي: ليس الماضي في بقاءه في الحاضر سبب التخلف بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي

فيه<sup>(١)</sup>. والحقيقة أنها ليست قضية أولوية وسبق بل علاقة جدلية متبادلة بين الماضي والحاضر. فالماضي مخزون نفسي عند الجماهير وبالتالي فهو حاضر. والحاضر ما هو إلا تراكم للماضي في إحدى مكوناته الثقافية الحية والتي مازالت أحد عناصر البقاء في التكوينات الاجتماعية الحالية. إنما ينشأ الخلط بافتراض القطيعة النهائية وفي افتراض التواصل الكامل. فإذا كان افتراض الانقطاع عن الماضي هو الصحيح فكيف يمكن قراءة ابن خلدون وابن رشد وتحويل الماركسية إلى فكر محلي له جذوره في التراث القديم؟ ولماذا حاول المصلحون المحدثون نقد الموروث الثقافي القديم، تأييد السلطان بالله، والقضاء والقدر، والطرق الصوفية، والفقه الافتراضي إن كان بيننا وبينه هذا الانقطاع وتلك القطيعة؟ وكيف تتم المناداة بالقطيعة وبالتاريخية في نفس الوقت وهما نقيضان؟ أن الانقطاع عن الماضي مفهوم غير ماركسي. فما الحاضر إلا تراكم للماضي. ولا توجد قفزات في التاريخ. إنما نشأ مفهوم القطيعة من البنيوية المعاصرة. وهو منهج لا

---

(١) والهجوم هنا علي د. شاكر مصطفى، المصدر السابق، الفصل



تاريخاني وبالتالي لا ماركسي بالرغم من محاولات التوسر  
صياغة ماركسية بنوية. وقبل أن يكتب ماركس " رأس المال"  
فإنه نقد " الإيديولوجية الألمانية"، وتحول عن الهيجليين  
الشبان، وانتقل من " كارل" إلى " ماركس". لا يوجد تناقض  
فعلي بين تفسير الحاضر بالماضي أو تفسير الماضي  
بالحاضر من منظور التواصل والتاريخانية.

وإذا كان الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي فكيف يفسر  
الحاضر نفسه بنفسه؟<sup>(1)</sup> هناك علاقة جدلية بين الماضي  
والحاضر وإلا وقعنا في منطق البيضة والدجاجة أيهما  
أسبق؟ وإذا كان لا بد من الاختيار، ومن منظور ماركسي  
جديد، وتعبيراً عن الواقع المعاش فإن الحاضر ما هو إلا  
تراكم للماضي كموروث ثقافي ومكون رئيسي لثقافة  
الجماهير في غياب الإيديولوجية السياسية<sup>(2)</sup>. وأن أحد

---

(1) انظر كتابنا " التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص ٩ -

(2) انظر بحثنا " الأيديولوجية والدين " مناقشة كتاب ماكسيم رودنسون  
عن " الإسلام والرأسمالية " ، قضايا معاصرة ج ١ ص ١٢٨ -  
١٤٦ ، وأيضاً " الدين والرأسمالية " ، حوار مع ماكس فيبر ،  
==

الأسباب الرئيسية للمجتمعات الطبقية هو الموروث الثقافي وراء تصوراتها للعالم مثل " آراء أهل المدينة الفاضلة"، ونظرية الفيض في الإلهيات، وانعكاساتها في الإنسانيات، في الأخلاقيات وفي الاجتماعيات. وأن الأشعرية كأيدولوجية للسلطة هي التي تمد الحاكم بشرعيته. كما أن التصوف، وهي أيدولوجية الاستسلام، هي التي تحت المحكومين على الطاعة<sup>(1)</sup>. يمكن تفسير الحاضر بالماضي تاريخياً كما يمكن تفسير الحاضر بنفسه بنيوياً باكتشاف الماضي كأحد مكوناته.

صحيح أنه في الماركسية التقليدية كل ظاهرة هي نتاج تاريخها. لذلك عرف المنهج بأنه مادي تاريخي. ولكن أن تتحول التاريخانية إلى لفظ سحري يفك أسرار الكون أو يتحول في أيدي الباحث إلى معول يهدم به كل شيء ويقضي به على المعاني المستقلة شيء آخر، قد تبقى التاريخانية

---

ج ٢ عن ٢٧١ - ٢٩٤ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ٧٦ - ١ - ١٩٧٧ .

(١) تلك محاولة عبد الله العروي في كتابه " العرب والفكر التاريخي " ، دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣ .

ولكن تتحول إلى مرحلة تاريخية خاصة يمر بها المجتمع،  
وتتكيف الماركسية طبقاً لها لتصبح ماركسية تاريخية<sup>(1)</sup>. وفي  
هذه الحالة، تعني التاريخانية مجرد المرحلة التاريخية التي  
يمر بها المجتمع وليس التاريخ كعقيدة أو مذهب مسبق. وفي  
نفس الوقت الذي يتم فيه الدفاع عن سيرورة المعرفة يتم  
أيضاً الدفاع عن بنية العقل من أجل اكتشاف الماضي فيه.  
فإذا كان المنهج التاريخي قادراً على تتبع نشأة الظواهر  
وتطورها فإن المنهج قادر أيضاً على اكتشاف بنية الفكر  
وبناء العقل. فلماذا أحادية الطرف، إما تاريخانية وإما لا  
شيء، وهو جدل الكل أو لا شيء؟ وفيما كان جهد ألنوسر من  
أجل صياغة ماركسية بنيوية؟

ويرفض مهدي عامل الاستمرارية التاريخية وما يتعلق  
بها من خصوصية المجتمع القومي حتى ولو كانت في صيغة

---

(1) هذا هو نقد مهدي عامل لأنور عبد الملك ، " أزمة الحضارة العربية  
أم أزمة البرجوازيات العربية " ، الفصل السابع ، النقض في  
تكرار المنقوض ، ص ٢٠٩ - ٢٣٣ خاصة ص ٢٠٩ - ٢٢٠

ماركسية وطنية، إذ يتحدد النقض بتكرار المنقوض<sup>(1)</sup>. ويرفض ديمومة عودة الذات في اختلاف مظاهر الثابت. الثابت الإسلام والمتحرك هو الجيش.؟ الثابت هو المجتمع القومي والمتحرك هو الماركسية الوطنية، الثابت هو الأستاذ ( جاك بيرك )، والمتحرك هو التلميذ ( أنور عبد الله الملك ). وهو التصور الذي قامت على أساسه الأبنية القومية في مصر وإيطاليا وفرنسا وألمانيا وإنجلترا. يضع الدولة فوق الطبقات، ويجعل الجيش أداة تثبيت<sup>(2)</sup>. وهنا يبدو مهدي عامل أقرب إلى مفهوم الانقطاع منه إلى مفهوم التواصل وبالتالي يضحى بالتكوين التاريخي في سبيل البنية السياسية.

---

(1) يرى مهدي عامل أند. أنور عبد الملك قد تحول عن آرائه الأولى في مصر، مجتمع عسكري" والذي اعتمد فيه علي حصيلة أبحاث زملائه: إبراهيم عامر، شهدي عطية الشافعي ، فوزي جرجس، صبحي وحيدة في نقد دور الجيش وربطه ببنية علاقات الإنتاج الاستبدادية السابقة على الرأسمالية كما قال ماركس في نمط الإنتاج الآسيوي.

(2) المصدر السابق ص ٥١ - ٥٧

(ب) التّخلف والتّقدم. ويرى مهدي عامل أن مفهومي التّخلف والتّقدم مرتبطان بتطور القوى المنتجة في علاقاتها مع بنية الإنتاج<sup>(1)</sup>.

وينقد مفاهيم التّخلف العلمي ومنطق الوضعية، والتّخلف السياسي، والتّخلف الفكري الذي يقف عنده طويلاً. ويحاول مهدي عامل تلخيص النوع الأول من التّخلف في شكل قياس يسميه "القياس والنموذج". فإذا كان التّخلف عن باقي الحضارات وإذا كان التّقدم في أوروبا أمريكا فيكون التّقدم هو في إتباع النموذج الغربي. ويرى مهدي عامل أن المنطق الوضعي على هذا النحو قد عجز عن تحديد مفهوم الحضارة لأنه اعتبر التّخلف صفة ملازمة للمجتمع مع أنه تعبير عن المجتمع الطبقي كما يرى إنجلز. ويرفض نقد الطّيب تيزيني لزكي نجيب محمود بأنه وقع أسير الهيجلية وليس الماركسية مما يكشف عن الخلاف بين الأجنحة المختلفة للفرقة الواحدة. وينقد مهدي عامل العقل الوضعي بأن العقلانية التي يدعو إليها إنما هي الرأسمالية والفردية باسم الإنسانية. فالمنطق

---

(1) هذا هو نقد د. زكي نجيب محمود، المصدر السابق ص ٢١ - ٣٩

الوضعي هو تضليل أيديولوجي برجوازي، مجرد مظهر عقلائي متحضر كبديل عن الثورة وكأن ماركوز لم يربط بين العقل والثورة، وكأن الدعوة إلى العقل والعلم في نهضتنا الحديثة لم تحقق تقدما ولا ثورة. أما تقليد الغرب فهو تغريب وجعل الغرب هو الإطار المرجعي الوحيد لكل تقدم ونهضة، هو المركز وغيره الأطراف. وفي ذلك يتساوى المنطق الوضعي والمنهج الجدلي<sup>(1)</sup>. والسؤال الآن: لماذا يكون أشكال التخلف والتقدم هو منطق الوضعية في خدمة البرجوازية؟ هل تقع جميعا منذ فجر النهضة العربية بقيادتها الثلاث: الإصلاحية عند الأفغاني، والعلمي عند شبلي شميل، والليبرالي عند الطهطاوي في هذا المنطق ولخدمة هذه الطبقة؟ وماذا عن الماركسيين الأوائل والأواخر الذين كان يحكمهم أيضاً منطق وضعي وكانوا في خدمة البرجوازية؟ ومن منا خرج عن هذا الطوق وكسر الحصار؟ وهل تحدثت الوضعية وحدها عن أشكال التخلف والتقدم؟

---

(1) هذا نقد لخاشع المعاضيدي وعمار بوحوش، المصدر السابق ص

أما التخليف السياسي فيراه مهدي عامل في كل محاولة لإبقاء المجتمعات الطبقية الحالية مع التقليل من حدة الصراع الطبقي فيها أما عن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات أو عن طريق التحالف والانسجام بين قوى الشعب العامل<sup>(1)</sup>، وهي بعض المفاهيم الناصرية وأن لم يشر مهدي عامل إلى ذلك صراحة. فالتخليف السياسي على هذا النحو هو تمزق للمنطق الوضعي السابق في منطق البرجوازية الصغيرة. وقد أثبتت تجربة مصر فشل ذلك بتكوين الطبقات الجديدة التي سرعان ما تحولت إلى البنية الاجتماعية والاقتصادية للانفتاح بعد اختفاء القيادة الثورية وتحول الثورة إلى ثورة مضادة. التخليف السياسي على هذا النحو هو سقوط في بؤس التبرير الأيديولوجي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية! وكيف يكون الانسجام بين الجماعات، وليس الصراع الطبقي، هو المحرك الأساسي للنهضة؟ إن التخليف السياسي بهذا المعنى إنما يقوم على منطق التماثل في حين يقوم الصراع الطبقي على منطق الاختلاف.

---

(1) هذا نقد أدونيس وشاكر مصطفى وقسطنطين زريق وفؤاد زكريا في

أطول فصلين، ص ٦٧ - ١١٦ ، ص ١١٧ - ١٥٢

ويتوقف مهدي عامل كثيراً لنقض مفهوم التخلف الفكري<sup>(1)</sup>. فالفكر ليس جوهرًا. والمنطق الغيبي وحده هو الذي يتوهم أن الفكر علاقة مستقلة مع نفسه. ليست علاقة الذات بالموضوع علاقة بسيطة بل علاقة معقدة مثل علاقات الإنتاج. لا بد إذن أولاً من تحديد بنية علاقات الإنتاج! يعتمد التخلف الفكري أيضاً على فكرة النموذج، فلهذه نماذج للتخلف ونماذج للتقدم، والنموذج جوهر غيبي لا وجود له. كما يقوم التخلف الفكري على منطق الهوية والتماثل وليس على منطق الخلاف والتناقض. فيقوم منطق التماثل على أن الماضي هو الحاضر في منطق الفكر الغربي، وأن الفكر العربي له نموذج هو الغزالي، وأن الفكر السائد في الماضي هو السائد في الحاضر، وأن البنية الأيديولوجية السائدة في الماضي هي الحاضر، وأن علاقات الإنتاج الموروثة هي القائمة في الحاضر<sup>(2)</sup>. كما يظن منطق التخلف الفكري أن

---

(1) "نظر" من الدعاء إلى السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب " في " من العقيدة إلى الثروة " ، المجلد الأول المقدمات النظرية ، ص ٧ -

٥١ ، مديولي ، القاهرة ١٩٨٨

(2) " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية " ، ص ٥٨



نقد الدين هو البداية وليس الصراع الطبقي ضد الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة، وهي الأيديولوجية الكولونيالية، أيديولوجية الطبقات المسيطرة. وعلى هذا النحو يرفض مهدي عامل أن يكون هناك شيء يسمى التخلف الفكري المستقل عن البنية الاجتماعية والتركيب الطبقي للمجتمع مع أن الموروث الثقافي، كما هو الحال في "آراء أهل المدينة الفاضلة" ونظرية الفيض، هو أحد العوامل المؤسسة للبنية الاجتماعية الطبقيّة الحالية. يقع مهدي عامل في خطأ الرد أو إرجاع الشيء إلى ما هو أقل منه Reductionism أو الخلط بين المستويات أو أحادية الطرف، وتفسير الظواهر المركبة بعامل واحد بسيط تفسيرا آلياً. هذه كلها مشكلة أصولية فقهية، علاقة الفكر بالواقع، الأصل بالفرع، النص بالفعل. ونظراً "لأسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ" فإن الأولوية للواقع على الفكر، ولكن الأصل أيضاً أصول وقواعد ثابتة، أنماط مثالية للسلوك البشري، تراكم التجارب البشرية في رصيد ضخم متواتر. أما نقد الدين فهو المقدم لنقد المثالية إذ أن المثالية تعقيل للدين لمزيد من التنظير والرشد. ولا يمكن الانتقال إلى نقد المجتمع إلا بعد نقد الدين ونقد المثالية أي

التطهر في "قناة النار" أما اعتبار البرجوازية الكولونيالية الوحيدة المسؤولة عن كل مأسينا فإنها تكون كبش الفداء، المشجب الذي نعلق عليه كل الأخطاء، سبب واحد مثل الله عند المتدينين، تحويل الموضوع وتبخيره من خصوصية إلى عمومية، ومن محلية بدعوى العالمية.

ويستمر مهدي عامل في نقض مظاهر التخلف الفكري في جوانبه السياسية والاجتماعية. فيرفض الوراثة في علاقات الإنتاج. فعلاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية ليست موروثة وليست هي العلاقة السائدة. وينقص مفهوم السيادة في منطلق الفكر الغيبي أي السيادة باعتبارها الجوهر في ذاته. كما يرفض الانطلاق على الذات، وجعل الذات جوهرًا مستقلًا له بنيته الخاصة. وأخيراً يرفض التناقض بين الفرد والجماعة على أساس أنه تناقض وهمي من منطق البرجوازية المسيطرة. والحقيقة أن الأبنية الاقتصادية الموروثة قائمة في الحاضر ليس لأنها موروثة فقط بل لأن لها ركيزتها الاجتماعية التي تسمح ببقائها. كما أن مفهوم السيادة في البنيات التراثية مرتبط بمركز الكون، بالله

وبالسلطان<sup>(١)</sup> ويبدو أن مهدي عامل لا يريد إدخال أي تأويل جديد للماركسية مثل ماركوز الذي يعيد الثورة إلى العقل، ويحيل ماركس إلى هيجل من جديد. كما يظل التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة واقعاً اجتماعياً بصرف النظر عن نوع المجتمعات وأنظمتها السياسية.

ويستمر مهدي عامل في رفض أي مفهوم للتخلف الفكري يقوم على إقامة علاقة بين القديم والجديد مع أن ليس كل جديد قديماً وليس كل قديم جديداً. كما يرفض العلاقة الخطية بين الماضي والحاضر مع أنها علاقة تبادلية، تأثير الماضي في الحاضر، وقراءة الحاضر نفسه في الماضي. وينقض المفهوم كله بنقض المنطق المثالي الذي يسأله والذي يساعد على تغييب الأسباب المادية وراء التخلف، ولا يعترف بتاريخانية الظواهر فالمنطق المثالي لا تاريخاني. ويكشف تناقضات المنطق المثالي المزدوج الذي تصير فيه النظرة اللاتاريخية إلى الماضي نظرة تاريخية، والنظرة

---

(١) هذا هو نقد أنور عبد الملك أيضاً، المصدر السابق، ص ١٦٢ -

التاريخية إلى التراث نظرة لا تاريخية. كما يحاول أن يفسر الإحساس بالاعتراب عند هؤلاء المفكرين الذين ينتسبون للبرجوازية بأنه يعبر عن مأساة التمزق للذي ينتمي بجسمه إلى وطنه وبقله إلى أوطان أخرى. وأن الإعلان عن الغربة عن العصر لهو جزء من آلية التضليل في الفهم الهيجلي لحركة التاريخ بعيدا عن طرق الإنتاج المادي وتكوين نظام السلطة وطبيعة العلاقات الاجتماعية. والحقيقة أن تحليل الاعتراب في أعمال هيجل الشاب، ونقد الاعتراب الديني عند فيورباخ إنما كان التمهيد الضروري لنقد المجتمع عند ماركس الشاب، ونقد الاقتصاد السياسي عند ماركس المتأخر. وينتهي مهدي عامل بإصدار الحكم النهائي علنا " أن تكون علاقات الإنتاج الرأسمالية في العالم العربي وتكون برجوازياته قد تم في ظل علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية وبفضل التغلغل الإمبريالي"<sup>(1)</sup> مفتاحا سحريا يحل كل شيء.

---

(1) هذا رد على د. يماني العبد في بحثها عن " التراث والأصالة والمعاصرة"، المصدر السابق، ص ١٨٧ - ١٩٠

(ج) الحداثة والنهضة: وينقد مهدي عامل مفهومي الحداثة والنهضة على أساس أنهما أيضاً من صنع البرجوازية حتى ولو كانت مغلفة بالماركسية الوطنية لأن الماركسية الوطنية هي نقيض الماركسية الأممية، كما أن الماركسية الخصوصية هي نقيض الماركسية العلمية<sup>(١)</sup>. والمفهومان مرتبطان ببعضهما البعض. فلا حداثة بلا نهضة ولا نهضة بلا حداثة. ولكن النهضة أكثر تعبيراً عن المضمون نظراً لرومانسيتها. ومن منا لا يود النهوض؟ وينقض مهدي عامل مفهوم النهضة بأنه الشكل الكولونيالي المميز لسيطرة الأيديولوجية البرجوازية. هو اختراع من البرجوازية الكولونيالية بدعوى فكر عربي جديد! ولا سبيل إلى المقارنة عند مهدي عامل بين هذه النهضة والنهضة الأوربية التي قامت أساساً على القطيعة المعرفية. إنما قامت النهضة لدينا من أجل التمثيل بالبرجوازية الإمبريالية على أساس العجز عن التماثل معها. أما مشكلة الحداثة فإنها تعبير عن جدل السيد والعبد. فبالآخر يتم تحديث الذات، وبالسيد

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١ - ٢٢

ينهض العبد. فإذا ما بُنيت البرجوازية من تجدد فشل نهضتها اكتفت بالحدثة. وتظل قاصرة عن الوصول من الراديكالية إلى الاشتراكية ( عبد الله النديم ) ولا تتجاوز الاشتراكية غير العلمية ( فرح أنطون، نقولا حداد ).

( د ) التراث: يرى مهدي عامل أن هذه المشكلة فكرية خالصة. وقد كانت معروضة قبل النهضة في مرحلة التغلغل الإمبريالي<sup>(1)</sup>. فالتراث مفهوم وليد من الفكر المعاصر. ولا حل له إلا بوضع الشروط التاريخية لطرح المشكلة وهي العلاقات الجديدة للإنتاج في ظل البرجوازية الجديدة الناهضة والتي استعملته كأداة لها كما حدث في مصر في ثورة ١٩١٩. ومع ذلك يمكن دراسة التراث دراسة علمية من حيث أدوات معرفته ومن حيث وجوده كأداة في أيدي البرجوازية الكولونيالية. التراث من صنع الطبقة، ويعبر عن موقف طبقي. والحقيقة أن التراث القديم إنما نشأ في مرحلة الانتصار عندما كانت الأمة قائمة وأردات أن تواكب فتوحاتها بالعلوم المساندة خاصة صناعة السلاح وعلم الطب

---

(1) المصدر السابق، ص ٢٧ - ٤٢

كمستلزمات للجيش. كما أنه ليس وليد الفكر المعاصر، فالذات لا تخلق موضوعها إلا وهما. وله بنيته الخاصة في علومه بصرف النظر عن علاقات الإنتاج. قد يكون أداة قمع كما هو الحال في الأنظمة الرجعية، وقد يكون أداة ثورة كما هو الحال في ثوراتنا المعاصرة في الجزائر والسودان وليبيا والمغرب. قد يكون الدين "أفيون الشعب"، وقد يكون "صرخة المضطهدين" صنعتها طبقات عدة وليس طبقة واحدة. فهناك تراث السلطة وهناك تراث المعارضة يوحد تراث الأشاعرة، ويوجد تراث المعتزلة والخوارج والشيعة لدينا تراث طاعة أولي الأمر، ولدينا ثورة القرامطة والزنج. قراءته هي أدوات معرفته - وتوظيفه هي طريقة تحقيقه.

وفي نهاية هذا المحور يعلن مهدي عامل أن كل هذه المشكلات: تراكم الماضي في الحاضر، التخلف والتقدم، الحداثة والنهضة، التراث ... الخ. إنما هي أدوات البرجوازية المدانة المفلسة، عملية خائنة كما تصفها الماركسية. ألا يحتاج ذلك كله إلى مراجعة من داخل الفكر الماركسي وخارجه؟ هل مفهوم البرجوازية ووظيفتها على هذا النحو مفهوم عام وشامل ينطبق على كل المجتمعات أم

أنه مفهوم خاص ينطبق على تحليلات ماركس لأوضاع الطبقة المتوسطة، سكان المدن في ألمانيا الصناعية في القرن الماضي؟ هل الطبقة المتوسطة في المجتمعات النامية تشارك في هذه الأوصاف، وتؤدي هذه الوظائف، وتستعمل هذه الأدوات؟ هل هي خائنة، عميلة، انتهازية، أنانية أم أنها منبع القيادات الوطنية والتي يناط بها عملية التحديث" عبد الله العروي" أيضاً باسم الماركسية العربية أو الماركسية التاريخية أو الماركسية الليبرالية أو ماركسيات القرن العشرين؟ ألا يمكن تكيف الماركسية طبقاً لظروف كل عصر وتكوين كل مجتمع؟ وإذا كنا جميعاً برجوازيين، مهدي عامل، أدوار سعيد، عبد الله العروي، الطيب تيزيني، حسين مروة ... الخ. فما العمل؟ هل أزمة البرجوازيات العربية هي سيطرة قياداتها على حركة التحرر الوطني؟ وأين لنا بقيادات الطبقة العاملة<sup>(1)</sup>؟ أين قيادات الفلاحين والعمال؟ هل البرجوازية وضعية أم مثالية<sup>(2)</sup>؟ أن الوضعية

---

(1) انظر بحثنا: هريرت ماركوز : العقل والثورة، قضايا معاصرة،

ج ٢ في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٦٦ - ٢. ق.

(2) هما أنور عبد الملك ومحمود أمين العالم.



كما وصفها أوجست كومت حسية تجريبية وبالتالي تمثل موقعا متقدما في تاريخ العلم على المرحلتين السابقتين، الدينية والميتافيزيقية، قرأها ماركوز رجعية سلفية محافظة، تدافع عن الوضع القائم، وتعتمد على الدين والتراث<sup>(1)</sup>.

وهكذا بعد مراجعة مهدي عامل لندوة الكويت عن " أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" ينتهي إلى ثنائية حادة بين البرجوازية والماركسية، بين الباطل والحق، بين الخطأ والصواب، بين الفرق الهالكة والفرق الناحية، بين من هم في النار ومن هم في الجنة. وهي ثنائيات مانوية تقليدية روجتها المثالية والرجعية بما فيها البرجوازية. وبالتالي لا يسلم مهدي عامل من نقده للخصوم. ويعيب على الندوة دعوة كل التيارات باستثناء التيار العلمي والذي لم يمثل إلا مفكران تقاتلان ثم تخاصمان باسم الماركسية<sup>(2)</sup>. هل كل المفكرين الذين شاركوا في الندوة برجوازيون واهمون غير علميين، فالماركسية هي العلم الوحيد؟ هل الجميع في مواجهة فرد أو

---

(1) المصدر السابق ص ١١٥

(2) المصدر السابق ص ١٦١

الفرج في مواجهة الجميع دون كيشوتية؟ وينتهي مهدي عامل كالعادة، شأنه في ذلك كثير من المفكرين العربي الماركسيين بإعلان رسمي مثل: "فعلي الفكر كي يصير ثورياً أن يقفز إلى هذا العلم بالذات. وعلى الفكر الثوري فيه أن ينطلق في ممارساته من هذا العلم أي من الماركسية اللينينية"<sup>(1)</sup>. ويعلن أيضاً "معنى هذا أن درب تحرير الفكر العربي يمر بالضرورة بالماركسية اللينينية ويبدأ منها" والسؤال لنا: هل يوجد مدخل واحد لدراسة أوضاعنا الحالية سواء سمينها أزمة أم كبوة أم مأساة<sup>(2)</sup>؟ وإذا كان كانه هناك كوب نصفها ماء فهل نصفها ممتلئ أم نصفها فارغ؟ هل يكون مجموع الخطأين صواباً؟ هل نمط الإنتاج هو المدخل الوحيد لدراسة أزمة الحضارة العربية أن صحت هذه التسمية؟ ولماذا لا يكون هناك مدخلان أو أكثر: منهج فكري خالص، يصف الماهيات المستقلة، ومنهج تاريخي يدرس تكوين البنية

---

(1) نظر دراستنا: كبوة الإصلاح في دراسات فلسفية، ص ١٧٧ -

١٩٠، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨

(2) "أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟" ص ٢١.

الاجتماعية، الأول علم للماهيات، والثاني علم للوقائع؟ هل المدخل الفكري والمدخل اللافكري متعارضان<sup>(1)</sup>؟

٦- ما العيب في: الدولة الوطنية، الوحدة الوطنية، الجبهة الوطنية، الثقافة الوطنية، الجيش الوطني، القومية، التعددية كحل للمشكلة الطائفية؟

بالرغم من أن الطائفية هي أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في فكر مهدي عامل ( باستثناء الشعر ) وأكثرها استيعاباً لمؤلفاته إلا أنها أوضح من محور الحضارة العربية وأكثر صراحة وإعلانا. فبعد مراجعة كل الأدبيات التي كتبت حول الطائفية من شتى التيارات إلا أنها انتهت جميعاً إلى نفس النتائج وهي ضرورة الدولة الوطنية القوية، والدولة المركزية التي تبتلع المليشيات، والوحدة الوطنية الممثلة في الجبهة الوطنية التي تبدع مفاهيم جديدة مثل المواطن، والمجتمع المدني، والمساواة أمام القانون، والعدالة

---

<sup>(1)</sup>نظر بحثنا " مأساة الأحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة" في " الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ " ، الجزء الثامن: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مذبولي، القاهرة ، ١٩٨٨

الاجتماعية، والجيش الوطني عماد الدولة والذي يكون ولاء الأفراد فيه لمجموع الأمة، والقومية التي تنصهر فيها كل الطوائف، أو التعددية التي تسمح بالتمايز في العادات والمعتقدات. إلا أن مهدي عامل يرفض كل ذلك ويتهمة بالطوباوية والتوسطية والمثالية والبرجوازية التي تبغي البقاء في موضع السلطة. وبالرغم من أن الهم الرئيسي له هو حركات التحرر الوطني والتي يحاول تنظيرها إلا أن مفاهيم الدولة الوطنية، والجيش الوطني والوحدة الوطنية ... الخ تم استبعادها تماماً من دراسته للطائفية وتحليله لأسباب الحرب الأهلية في لبنان. مع أنها أثبتت نجاحها في الصين، وفيتنام، وكوبا باسم الماركسية اللينينية وباسم التحرر الوطني في الجزائر وباسم الإسلام في إيران وباسم الجبهة الوطنية المتحدة في الفلبين والسودان وفي فلسطين. لا يفرق مهدي عامل، وكما حدث في هجومه على "الاستشراق" لإدوار سعيد، بين التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي وكأنه لا يعرف المثل الشعبي: "أنا وأخويا على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب" وما العيب في الطوباوية وقد يكون المجتمع المتدين الذي ينتقل من الدين إلى العقل مثالي الفكر؟

فالطوباوية ليست شراً. إنما تصبح كذلك عندما ينتقل المجتمع من المثالية إلى الواقعية، ومن الميتافيزيقا إلى العلم.

وما العيب في الدولة الوطنية، الدولة القوية المركزية كحل للمشكلة الطائفية؟ هل هناك بديل آخر عن ولاء المواطن لوطن بدلاً من انتساب الطائفي لطائفته؟ ما عيب تدعيم الدولة، وتقوية الجيش، وإنهاء معاهدة السلام مع إسرائيل كبديل عن تفتيت الدولة وحرب المليشيات، والصلح مع إسرائيل؟ أليس برنامج الحركة الوطنية اللبنانية هو الطريق إلى الدولة الوطنية؟: وإذا ما انقسمت الحركة الوطنية على نفسها (أمل وحزب الله، فتح وأبو موسى، الدروز والشيعية، أمل والفلسطينيون ... الخ). فإنما يكون ذلك نتيجة للتخلف أي لمعالجة قضايا الوطن بعقلية طائفية، ومعالجة قضايا التقدم بعقلية متخلفة<sup>(1)</sup>.

ولم الهجوم على التوافقية والوسطية كمحاولة لجمع الشمل من أجل وحدة وطنية مرتقبة؟ هل هناك أيديولوجية

---

(1) "في الدولة الطائفية"، الفصل الأول، في نقد الفكر التوافقي، ص

سياسية لبنانية بديلة قادرة على القيام بذلك؟ هناك معنيان للتوافقية Eclectism: الأول أخذ جزء من كل بلا منطق، تركيب مفتعل بين الأجزاء بلا رابط أو هدف، سرعان ما يتفتت أمام كل جارف. والثاني أعمق، وهو إيجاد قلب لكل الأطراف يجمع شملها، ويحقق التآزر في حركاتها، إيجاد كل يجمع كل الأجزاء من أجل التكامل وتعدد الوجوه للشيء الواحد، تقريب وجهات النظر من أجل صياغة برنامج وطني موحد، الحوار بين الأطراف لإيجاد عنصر مشترك بين الجميع كما فعل الفارابي " في الجمع بين رأيي الحكيمين" (1).

وما العيب في القومية ذات الطابع التقدمي مثل القومية العربية؟ القومية ضمن المفاهيم الشريرة عند مهدي عامل. فادوار سعيد مفكر قومي يفكر بمنطق التماثل القومي وليس

---

(1)العجيب أنه لا توجد إشارة واحدة إلى موقع إدوار سعيد المتقدم في الثقافة القومية وهو أحد مؤسسي " رابطة الجامعيين العرب الأمريكيين " AAUG مع إبراهيم أبو اللغد، وعضو بارز في المجلس الوطني الفلسطيني ، والمتحدث الرسمي مع إبراهيم أبو اللغد باسم منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي لشعب فلسطين أمام الإدارة الأمريكية.

بمنطق التناقض الماركسي. وعلي هذا النحو يظل مهدي عامل أسير الماركسية الحرفية التي ظلت وإلى الآن عاجزة عن حل مشكلة القوميات في الاتحاد السوفيتي وعن فهي المضمون التقدمي للقومي العربية. يبدو أن مهدي عامل قد ضحى بالقومية في سبيل الماركسية كمقدمة للتضحية بالواقع في سبيل النظرية. وما عيب أن يكون إدوار سعيد قومياً في مواجهة الغرب والاستشراق نفسه تعبير نظري عن القوميات الغربية، فالاستشراق الألماني ألماني، والاستشراق الفرنسي فرنسي، والاستشراق الهولندي هولندي. وما العيب في قومية عربية في مقابل قومية عربية كمرحلة من مراحل التحرر الوطني تتلوها مراحل أخرى قد تكون الماركسية كما ينبغي مهدي عامل أحداها؟<sup>(1)</sup> لقد قامت معظم حركات التحرر في

---

(1) كان هذا هو سبب الخلاف بين ناصر و خروشيف أبان ثورة العراق في يوليو / تموز ١٩٥٨ وسبب إلقاء ناصر خطابه المشهور من دمشق ليرد فيه على اتهامات خروشيف للقومية العربية بأنها حركة رجعية وليبين الطابع التقدمي للقومية العربية انظر بحثنا : " الدين والتنمية في مصر " في " مصر في ربع قرن ، ص ١٨٧ - ٢٩٨ ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ١٩٨١ وأيضاً " الدين =

العالم الثالث على أساس قومي ذي مضمون اشتراكي تقدمي. ولكن الأممية الاشتراكية ظلت عاجزة عن التسليم بهذا المعطي التجريبي الجديد<sup>(1)</sup>. لقد ظلت الحركة الوطنية في فلسطين ببعديها الوطني والقومي قادرة على تنوير الجماهير في الانتفاضة الشعبية الأخيرة كما قامت إسرائيل كدولة باسم القومية اليهودية. وتظل الوطنية اللبنانية قائمة على تصور طبيعي للبنان بناء على الوجدان القومي أكثر من قيامها على المذهب السياسي.

إنما الحل عند مهدي عامل للمشكلة الطائفية والحرب الأهلية في لبنان هو الصراع الطبقي من أجل إرساء قواعد حكم الطبقة العاملة! وأي الحلول إذن أكثر طوباوية: الدولة المركزية، والجيش الوطني. والتعددية أم حكم الطبقة العاملة؟ أيهما أكثر نيلاً في القريب العاجل وفي المرحلة الراهنة؟

---

والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ " ، الجزء الرابع " الدين  
والتممية القومية " ، مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

(1) G.Luckacs : Histoire et Conscience de Classe , trad.  
K. Ayelos , J. Bois, De Minuit , Paris , 1960



يظهر أن الصراع الطبقي دائماً عند مهدي عامل وكأنه مفتاح سحري يمكن به حل جميع أسرار. أزمة الوطن العربي ككل ومأساة لبنان كجزء. وهو الخيط الدائم وشعاع الضوء الذي يتخلل جميع مؤلفاته. بل إن الاستشراق لديه إنما هو تعبير عن سيادة الطبقة المستغلة على الطبقات الكادحة في المجتمعات الغربية! وماذا عن الاستشراق في البلاد الاشتراكية التي بها حكم الطبقة العاملة؟ وماذا عن الاستشراق، ودوافعه، ومناهجه ونتائجه وأحكامه، وهل يحكم عليه بهذه السهولة ومن خلال هذا الشعار؟ لقد استمر الاستشراق منذ نشأته في القرن السابع عشر حتى الآن وبلوغه الذروة في القرن الماضي وما ورثه من العلوم الاجتماعية الحديثة خاصة الإنثروبولوجيا الحضارية إبان تغير المجتمعات الأوروبية ذاتها من الإقطاع إلى الرأسمالية ومن الرأسمالية إلى الاشتراكية، هناك إذن عنصر دائم في الاستشراق لا يمكن رده إلى البنيات الاجتماعية. ولا يفرق مهدي عامل بين الطبقة والوعي الطبقي بحيث يستطيع الباحث الثوري مثل مهدي عامل أو إدوار سعيد أن يكون في طبقة ويكون وعيه الطبقي في طبقة أخرى. ودون الدخول

في معارك نظرية صرفه عن محددات الوعي، هل الطبقة أم الوعي الذاتي، أصبحت هذه التفرقة أيضاً وعلى ما هو معروف وشائع من مكتسبات ماركسيات القرن العشرين<sup>(1)</sup>.

---

(1) يمكن تتبع هذا الاختبار النظري في مؤلفاته مرئية زمنياً على النحو الآتي:

أ- " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية " ١٩٧٤ وهو مراجعة نظرية لأبحاث ندوة الكويت عن أزمة التطور الحضاري العربي.

ب- " النظرية في الممارسة السياسية " ، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان ، ١٩٧٩ ، الهدف منه بيان صدق النظرية في التجربة أكثر من دراسة الحرب الأهلية في لبنان.

ج- مقدمات نظرية لأثر الفكر في حركة التحرر الوطني " ١٩٨٠ . وواضح أن الأولوية للنظرية على حركة التحرر الوطني هنا مرتان: الأولى للمقدمات النظرية والثانية للفكر الاشتراكي .

د- " مدخل إلي نقض الفكر الطائفي " ، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية، ١٩٨٥ . والأولوية للنظرية أيضاً هنا مرتان: الأولى، نقض الفكر الطائفي، والثاني، الأيديولوجية البرجوازية.

هـ- " في علمية الفكر الخلدوني " ، ١٩٨٥ . وهو دراسة للفكر وليس للواقع.

=

## ٧- هل الأولوية للمذهب النظري العام على الواقع الحي الخاص؟

كان الطابع الغالب على فكر مهدي عامل هو إعطاء الأولوية للمذهب على الواقع، وللمنهج على الموضوع، وللنظرية على التجربة، وللعام على الخاص. فالماركسية لديه حقيقة عامة ومطلقة وشاملة بصرف النظر عن أي واقع خاص تتم رؤيته من خلالها. والمنهج العلمي المادي التاريخي هو المنهج الأوحـد الذي يمكن تطبيقه في أي موضوع.

والماركسية النظرية هي الإطار النظري الأوحـد من خلاله تتم رؤية كل الموضوعات الأخرى: ابن خلدون، والاستشراق، والطائفية، والحرب الأهلية اللبنانية، والقضية الفلسطينية، ويتضح ذلك حتى في عناوين مؤلفاته التي يغلب

- 
- و- "ماركس في استشراق إدوار سعيد" ١٩٨٥، وهو دراسة لموضع النظرية الماركسية في الاستشراق لإدوار سعيد .
- ز- "في الدولة الطائفية"، ١٩٨٦. وهو مراجعات لأدبيات البرجوازية لأدبيات البرجوازية عن الطائفية .

عليها تعبيرات مثل "مقدمات نظرية"، "النظرية في الممارسة السياسية"<sup>(1)</sup>. كما يؤكد مهدي عامل في معظم مقدماته لمؤلفاته على هذا الطابع النظري لقراءاته للنصوص<sup>(2)</sup>. حتى البحث في قضية فلسطين كنموذج للواقع الحي في وجداننا المعاصر فإن مدخلها هو "النظرية في الممارسة السياسية"، ولا تظهر قضية فلسطين إلا لماما والفقرة عن فلسطين وهي "القضية الفلسطينية كحل للصراع بين الخط البرجوازي القومي والخط الوطني الثوري" إنما تستخدم فيها فلسطين

---

(1) يحدد مهدي عامل ثلاثة مستويات للقراءة:

- أ- تمفصل الفكر النظري على السياسي في سيرورة إنتاج الفكر الماركسي في عالما العربي. وهي قضية نظرية.
- ب- أسباب الحرب الأهلية في لبنان، القانون الاجتماعي الذي حكم الأحداث. وهذا يعني أيضاً النظر في البنيوي لا الحداثي المصادفي.
- ج- حاجة معرفية في الفكر النظري إلى وضع جهازه المفهومي على محك الواقع التاريخي الملموس. وهذا يعني أيضاً اختيار مفاهيم تمت صياغتها سلفاً بالرغم من عرضها على الواقع الملموس.

النظرية في الممارسة السياسية ، مقدمة الطبعة الثانية، ص ٣

(2) "النظرية في الممارسة السياسية" ، ص ١٠٥ - ١٢٨

كوسيلة والتحقق من الصدق النظري كغاية<sup>(1)</sup>. وحدث نفس الشيء في المؤلف المخصص للقضية الفلسطينية وهو "مدخل إلى نقض الفكر الطائفي، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية" إذ تمت التضحية بالقضية الفلسطينية من أجل الجدل النظري فتحول الموضوع الحي إلى جدل سياسي، وضاع الواقع الحي في خصومات أيديولوجية. كتحول النضال اليومي إلى خلافات النظرية<sup>(2)</sup>. ولم تذكر القضية الفلسطينية إلا لماماً وإحساس المؤلف نفسه بذلك بدليل قوله "عود على بدء في القضية الفلسطينية"<sup>(3)</sup> كما يتضح ذلك أكثر في الكتاب النظري الأول "مقدمات نظرية" بحيث تصعب الإجابة على سؤال: هل هذه ماركسية أم تصوير للوطن العربي والواقع الراهن؟ هل هذا عموم أم خصوص؟ ما هو الواقع الذي تنشأ منه هذه النظرية؟ ما هي

---

(1) وهذا عكس ما كان يفعله أبو جهاد، كل البنادق في صدر العدو دون

الدخول في المعارك النظرية

(2) "في نقض الفكر الطائفي"، ص ١٢٠

(3) يذكر مثال من لبنان، وآخر من مصر، "مقدمات نظرية"، ص

٢٧٣، ص ٢٧٦ - ٢٨٠

التجارب الثورية وراءها؟ ما قياس صدقها؟ هل هي تجار شخصية للحزب الشيوعي اللبناني خاصة وأن بداياته كانت جزءاً من أدبيات الحزب؟ بل لا توجد إحالات إلى نظريات من تاريخ الفلسفة أو إلى واقع ثوري تاريخي إلا نادر<sup>(1)</sup>. بل إن الهوامش أيضاً ذات طابع أيديولوجي أو تشير إلى تاريخ عام<sup>(2)</sup>. بل إن القسم الثالث عن "تمرحل التاريخ" لم يتم<sup>(3)</sup>. وعيب النظرية أنه قد يتم التعامل معها بأسلوب صوري

---

(1) هناك هوامش ثلاث ذات طابع أيديولوجي الأول عن اللغة والثاني عن إعادة صياغة فقرة حكم طبقاً للواقع التاريخي دون أن نرى الاثنين معا. والثالث عن غرامشي، المصدر السابق ص ١٩٧ ، ص ٢٢٧ ، ص ٢٣٧ . وهناك هوامش أخرى تحيل إلى ثورة أكتوبر الكبرى بين الحين والآخر وإلى التجارب الغربية في فرنسا والرأسمالية الأوربية وإلى بعض المراجع مثل شارل بتلهاييم: الهند المستقلة دون مكان معين فيه، نفس المصدر ص ٢٧٤ ، ص ٢٨٢ ، ص ١٨٥ ، ص ٢٩٢ ، ولكن تظل معظم الهوامش نظرية صرفة عن تكوين الطبقة مثل ص ٣٠٠ ، ص ٣٢٣ ، ص ٣٥٦ - ٣٦٤

(2) القسم الأول في التناقض ، والثاني في نمط الإنتاج الكولونيالي .  
(3) انظر " الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ " ، الجزء الثامن : اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ، وأيضاً، ماذا يعني اليسار الإسلامي ؟ في مجلة " اليسار الإسلامي " ، العدد الأول ، القاهرة ١٩٨٠

خالص يغلب عليه طابع الحجاج مع الخصوم، فيتحول الأمر كله إلى جدل ومراء. ولا غرو أن يأتي ذلك من أستاذ متخصص في الفلسفة، لديه القدرة على العروض النظرية والبحث النظر. ولماذا ترك الشيء ذاته والحديث عن النظرية وكأن قدر الفيلسوف أن يكون طفلاً يلعب بظلال الأشياء بدلاً من الأشياء ذاتها كما يقول برجسون. والغريب أن المعروف عن الماركسية لجوؤها إلى الواقع الحي وتغيير العالم. وكيف تعطي الأولوية للنظرية على الواقع، والنظرية نفسها عليها خلاف، في حين أن الواقع قد لا يكون هناك خلاف عليه؟

بل إن النظرية نفسها تدفع إلى حد الإطلاق فتصبح الماركسية قادرة على تفسير كل شيء: ابن خلدون من خلال ماركس، وأدوار سعيد من منظور ماركس، والنهضة العربية في رؤية ماركس، والحرب الأهلية اللبنانية بعيون ماركس، والطائفة من خلال ماركس حتى تصبح الوسيلة غاية والغاية وسيلة، والمعرفة موضوعاً والموضوع معرفة. ويصعب الأمر ويزداد تعقيداً عندما تصبح النظرية الواحدة حرفة دون أية تعديلات حدثت فيها بالفعل على مدى مائة عام.

يأخذ مهدي عامل موقف الدفاع المطلق عن الماركسية، ويقع في القطعية المذهبية، ويدفعها إلى حد الإطلاق يعيب لديه أي نقد لها أو أي تأويل لأحد جوانبها أو أي تكييف لها طبقاً لظروف العصر ولاختلاف البيئة أو طبقاً لمكونات الوطن العربي والمرحلة التاريخية التي يمر بها. فهو حرفي وليس تحريفاً. وكثيراً ما كان التحريف شرط الإبداع وأحد مظاهره في حين كانت الحرفية عبودية للحرف وإزهاقا للروح.

لذلك وقع مهدي عامل أيضاً في ثنائية الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الهدى والضلال، الملاك والشيطان، الجنة النار. الحق مثل الصراع الطبقي، ونمط الإنتاج الكولونيالي، والشر مثل البرجوازية، والقومية، والدولة الوطنية، والتعددية، وإشكاليات التخلف والتقدم، والحدثة والنهضة، والتراث والتجديد ... الخ. فالناس صنفان: مؤمن وكافر، ماركسي وبرجوازي. لذلك يخاطر مهدي عامل بالوقوع في نوع من الطائفية الفكرية والحرب الأهلية النظرية بتفكير كل النظريات وتخوين كل المداخل النظرية إلا واحداً. وبالتالي يعيش فيه حديث الفرقة الناحية الذي يجعل فرق الأمة هالكة في النار إلا واحدة.



لذلك يبدو مهدي عامل ماركسياً سلفياً لا فرق بينه وبين الإسلام السلفي. لا فرق بين من قال: قال ماركس، ومن قال: قال ابن تيمية. كلاهما أحادي الطرف، الحق في جانبه والباطل عند الآخرين. يرفض الحوار والتعدد، ويعطي الأولوية للنص على الواقع. يرد مهدي عامل على السلفية بسلفية مضادة، وعلى أحادية الطرف بأحادية مضادة، وتغيب التعددية، درس أصول الفقه القديم، الحق النظري متعدد، والممارسة العملية ومن ثم يكون مهدي عامل معاصراً لنا.

قد يغري مهدي عامل الواقع العربي المعاصر في فقرة النظري ولكنه يمدّه بشعارات وكليشيهات ومفاتيح سحرية تفسر مغاليق الكون مثل التناقض، والصراع الطبقي، ونمط الإنتاج الكولونيالي كما تمد الحركة السلفية واقعنا أيضاً بشعارات أخرى مثل الإيمان، والشرعية، والحاكمية. كلاهما لا يرى إلا حلاً واحداً: الماركسية هي البديل، والإسلام هو الحل. كلاهما كلام في أي موضوع وينطبق على كل شيء ولا شيء. المجتمع البرجوازي هو الجاهلية ومجتمع الكفر هو نمط الإنتاج الكولونيالي.

لطالما فند مهدي عامل منطق التماثل مدافعاً عن منطق  
التناقض. ولكن يبدو أنه وقع أيضاً في منطق التماثل، تماثل  
الفكر مع نفسه، تماثل المذهب مع نفسه. ولطالما نقد مهدي  
عامل الهيجلية، والجوهر الروحي، والذات. ولكن يبدو أيضاً  
أنه وقع فيما كان يفنده. فالماركسية لديه هي هذا الجوهر  
الروحي الثابت، هذا الذات المستقل، هذا الإله المتعالي الذي  
ليس كمثله شيء؟

## تعقيب وخطط وبيان

### أ- العقل العربي والتوجيه المستقبلي:

أولاً: بعض الملاحظات العامة: بحث هام يضع مشكلة الأمة العربية بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها ولو أنه يقع في خطئين أساسيين: الأول إعطاء تراثنا القديم أقل مما يستحق وإعطاء التراث الغربي أكثر مما يستحق، وبالتالي يكون البحث مبنيًا على نوع من الإقلال من شأن الذات والتعظيم من شأن الغير، مع أن الإبداع الذاتي يقوم على الوضع المغاير أعني الاعتزاز بالذات وتحجيم الغير للتححرر من سلطنة وقبضته. والثاني انتقاء الشواهد من التراث القديم التي تؤيد الافتراض الأساسي الذي يقوم عليه البحث ألا وهو توجه العقل العربي نحو الماضي دون المستقبل تعويضاً عن أزمت الحاضر، وترك الشواهد الأخرى المضادة والتي تدحض هذا الافتراض مما جعل البحث أقرب إلى الفكرة المسبقة منه إلى البحث العلمي، وأسلوب الدعاية والإثارة

الصحفية منه إلى التحليل الموضوعي للتراث ورواسبه في وجداننا المعاصر<sup>(٩)</sup>.

وقد أدى الوقوع في هذين الخطأين إلى نقلهما على التراث الغربي، والإعجاب الشديد به، وترك كل الشواهد المضادة والتي تكشف عن نقد العلوم المستقبلية في الغرب، وتحليل "هم" المستقبل في الوجدان الأوربي المعاصر، وترك تطور الوعي الأوربي الذي انتهى به في نهاية الأمر إلى التوجه نحو المستقبل وكأن اكتشاف المستقبل قد تم في غمضة عين، وبالتالي أغفل المنظور التاريخي في دراسة التوجه المستقبلي والذي أدى إلى تأسيس علوم المستقبل. لذلك لم يستطع الباحث عقد مقارنات بين التراثين، العربي والغربي وأخذ الثاني نموذجاً للأول، مع أن التمايز الحضاري هو أساس الإبداع الذاتي للشعوب.

---

(٩) رد على بحث د. فؤاد زكريا " العقل العربي والتوجيه المستقبلي " في ندوة " الإبداع الذاتي في العالم العربي " الكويت ٨ - ١٢ مارس ١٩٨١

وقد استعمل الباحث تعبير العقل العربي دون تحديد معناه.

وقد يعني به التراث الإسلامي وهو التعبير الأقح حتى لا يقع الباحث في تحديد خصائص عامة وثابتة للشعوب كما تفعل النظريات العنصرية التي تتحدث عن العقل العربي، والعقل الأفريقي، والعقل الآسيوي في مقابل العقل الأوروبي، النموذج الأوحء للعقل البشري ومقياس تطوره.

وقد قام البحث كله على البحث عن تعليل للظاهرة بعد تشخيصها دون محاولة لعلاج أو اقتراح لحل المشكلة، وكأن النقد هدف في ذاته، وإيداء المواقف غاية في ذاته في حين أن العلم الرصين هو الذي يدرس الظاهرة واصفاً لنشأتها ويتبأ بمسارها. فهو بحث عن التوجه المستقبلي دون رؤية مستقبلية.

ثانياً: تشخيص المشكلة: ويربط الباحث بين التفكير المستقبلي والنظرة العلمية ارتباطاً ضرورياً وكأن المستقبل مرتبط بالعلم بالضرورة، وهو افتراض مسبق لا يصدق إلا في التراث الغربي وفي الوعي الأوروبي ولا يصدق خارجه. بل إن النظرة المستقبلية ذاتها وليدة تراث طويل ابتداء من

نقد الموروث القديم في عصر النهضة في القرن السادس عشر، وفك أسار الماضي، واكتشاف الطبيعة مصدرا للعلم، والإنسان مكتشفاً له، ثم اكتشاف القانون الطبيعي في القرن السابع عشر وحتميته واطراده الذي ينظم سير الحوادث في الماضي والحاضر والمستقبل مما يسمح بالقدرة على التنبؤ، ثم اكتشاف مفهوم التقدم في فلسفات التاريخ في الغرب في القرن الثامن عشر والذي تقجر في الثورة الفرنسية. بل إن كوندرسيه جعل "مستقبل الإنسانية" المرحلة العاشرة من مراحل تطور التاريخ لما كانت المراحل الثماني للماضي والمرحلة التاسعة للحاضر. لقد نشأت النظرة المستقبلية من ثايا الفكر الديني خاصة من عقائد العناية الإلهية والنبوة والمعاد. فقد استطاع هرذر تحويل العناية الإلهية من صفة إلهية إلى قانون لتطور التاريخ. واستطاع لسنج تحويل النبوة من وحي فردي من الله إلى النبي إلى تطور في التاريخ ذي مراحل متعددة طبقاً لجوهر رسالات الأنبياء ومقاصدها. كما خرجت الرؤية المستقبلية والتخطيط للمستقبل من عقائد "الأخريات" أو "المعاد" ومعرفة ماذا سيحدث للإنسان في المستقبل بعد الموت وفي الحياة الأخرى. كما ارتبطت

النظرة المستقبلية بنظرية الغائية في بدايات العصور الحديثة،  
غائية الطبيعة، وغائية التاريخ، وغائية الإنسان قبل صياغة  
العالم الطبيعي وانتصارات وتطبيقات في التكنولوجيا  
الحديثة<sup>(1)</sup>.

ويحاول الباحث الإحياء بالمنهج الاجتماعي وكأنه هو  
منهج الدراسة لتعليل غياب النظرة المستقبلية في وجداننا  
المعاصر، ويتحدث عن أهم مظاهر الحياة السياسية  
والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتنا العربية المعاصرة حديثاً  
عاماً لا هو بالتحليل الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي،  
ولا شأن لهذا كله بالافتراض المسبق الأول عون الارتباط  
بين النظرة المستقبلية والتفكير العلمي. وكثيراً ما يحتاج  
الباحثون إلى تغطية الافتراضات المسبقة بوصف الواقع  
الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وكأن هذا الافتراض قد  
أتى باستقراء الأوضاع الاجتماعية وليس مجرد حكم مسبق  
ناتج عن الزهو بالعلم كما يزهو الغرب به وعلى اعتبار أن

---

(1) نظر بحثنا : علم المستقبليات ( عالم الغد بين الأمس واليوم ) ،  
دراسات فلسفية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

وجداننا المعاصر " غير علمي " وكأن النظرة العلمية لها نمط واحد مستقي من العالم الطبيعي، في حين أن الفكر الأصولي عند علماء أصول الفقه فكر علمي بمعنى وصف الأحكام السلوكية لأفعال الأفراد وسلوك المجتمعات.

ثالثاً: تحليل المشكلة: ويذكر الباحث ثلاث مجموعات من الأسباب: الدينية، والحضارية، والاجتماعية والسياسية. تكون أكثر من ثلاثة أرباع البحث دون أن يعطي وسيلة القضاء على هذه الأسباب أو التغلب عليها أو تجاوزها.

فالسبب الدينية هي التواكلية والأخرويات أي أمور المعاد، وختم الأنبياء، والحرص على القيم الدينية ضد مكتشفات العصر وإنجازات العلم. والحقيقة أن التواكلية قيمة موروثية من التصوف الإسلامي الذي أزدوج مع الأشعرية في فكرة المشيئة أو القدرة الإلهية المطلقة والتي انتزعت من الناس زمام المبادرة وحرية الفعل. ولكنها لم تكن القيمة الموروثة الوحيدة. فقد كانت هناك قيم أخرى مضادة لها سواء في الوحي ذاته أو في التراث. فقد هاجم الوحي كل أنواع العرافة والكهانة والسحر وضرب الأقداح والإلزام، ودعا إلى التدبر والنظر وأخذ زمام المبادرة والمسئولية



الفردية. كما توضح سورة يوسف كيف استطاع يوسف التنبؤ بمستقبل مصر وأعوام المجاعة وتدبير الوسائل للقضاء عليها مثل تخزين الغلال. أما الأخرويات أي أمور المعاد والإعداد للمستقبل فهي من ضمن العقائد الأشعرية تقابلها عقائد المعتزلة مثل الغائية والاستحقاق وقانون الصلاح والأصلح والتعويض مما يدل على أن مستقبل الإنسان يمكن حسابه والتنبؤ به ومعرفة. بل لقد هاجم القرآن كل صفوف التقليد والتخلف والقعود وربط الإنسان بالماضي وبتراث الآباء والأجداد، ودعا إلى السبق والتنافس في الخير. بل لقد استطاع المعتزلة صياغة نظرية "التوليد" التي تجعل الإنسان مسؤولاً ليس فقط عن أفعاله الحاضرة بل أيضاً عن نتائج أفعاله في المستقبل طالما أن أفعاله قد تولد عنها أفعال أخرى وإذا كان الإسلام آخر الرسالات ومحمد آخر الأنبياء فإن ذلك لا يعني إيقاف الزمن ونهاية التاريخ بل يعني نهاية مرحلة الوحي وبداية مرحلة العقل، نهاية تدخل الله في التاريخ وبداية مسؤولية الإنسان عن أفعاله بإرادته الحرة. فإذا كان الوحي قد انتهى فإن الاجتهاد قد بدأ، والاجتهاد كما يقول إقبال "مبدأ الحركة في الإسلام" أي القدرة على الانتقال من

الماضي إلى الحاضر وصياغة قانون يمكنه التنبؤ بجميع الحوادث المستقبلية طالما أن نمطا موجود سلفا بأصله وحكمه وعلته. وقد ظهرت فكرة اكتمال التاريخ في الوعي الأوروبي ولم يمنعه ذلك من تأسيس العلوم المستقبلية. فما من فيلسوف في التاريخ إلا يعلن نهاية التاريخ وتوقف الزمان ونهاية المراحل في عصره كما فعل لسنج وكانط وهردر وهيجل وفيكو فولتير ورسو وماركس وكونت واشبنجلر وتوينبي ... الخ. أما التعارض الوهمي بين القيم الدينية والقيم العصرية فهو تعارض ناشئ عن تخلف المجتمعات المعاصرة، تعارض عارض نشأ مثله في الغرب ولم يمنعه من الرؤية المستقبلية. وبالتالي فلا توجد أسباب دينية حقيقية بل توجد بعض الاتجاهات في التراث القديم تقابلها اتجاهات أخرى معارضة ولكن الباحث انتقى الشواهد السلبية لتأييد افتراضه المسبق وأسقط من حسابه الشواهد المعارضة، وهو ما يجافي روح البحث العلمي.

أما الأسباب الحضارية فهي في حقيقة الأمر أسباب دينية بل وأكثر دينية من المجموعة الأولى لأنها مجرد بيان خطورة بعض الأحاديث النبوية مثل حديث "خير القرن

قرني "... وحديث المجددين المشهور أو بعض العقائد  
الشيعية مثل المهدي المنتظر أو الأصل الرابع من التشريع  
وهو الاجتهاد أو وصف تاريخياً الماضي بالعصر الذهبي.  
صحيح أن الحضارة قد نشأت حول الدين وابتداء منه ومع  
ذلك فإن الحضارة هي العلوم التي نشأت فيها وليست الدين  
فأما حديث "خير القرون قرني" فإنه وإن كان يدل على  
ضياح النقاء والصفاء والطهارة عبر التاريخ إلا أن القرآن  
مليء بالآيات التي تحض على الأمل والتفاؤل، وتنقض  
اليأس والقنوط. هذا بالإضافة إلى أن بعض الحركات  
التحديثية في المجتمعات المتخلفة عادة ما تنسم بالدعوة إلى  
النقاء والطهارة والعودة إلى الأصول. وقد كانت حركة  
العودة إلى الأصول "Retour aux sources" أحد مظاهر  
التجديد في الفكر الديني الغربي أبان نشأة البروتستانتية وفي  
حركات التحرر في البلاد النامية. إذ إنها لا تعني السلفية فقط  
أي العود إلى الماضي على حساب الحاضر وضد التوجه  
نحو المستقبل بل تعني تأصيل الحاضر والمستقبل في الجذور  
التاريخية، لذلك كانت الحركة السلفية عند ابن تيمية حركة  
تجديد ونقد وتأصيل. أما حديث المجددين فإنه يعني أن

المستقبل هو مقياس الماضي، وأن التجدد هو روح الحياة وجوهر الحضارة. ولكن هذا التوجه ليس مجتث الجذور، ولا منقطع الصلة بل إنه تغير في نطاق الاتصال، وهذا هو ما يسمى بالأحياء أو النهضة التي تتسم بها المجتمعات التراثية مثل مجتمعاتنا وهي المرحلة التي مرت بها المجتمعات الأوروبية في القرنين الرابع والسادس عشر. والإصلاح الديني في الخامس عشر كان حلقة الاتصال بين حركتي الأحياء والنهضة. أما اتخاذ ماضي الحضاري كعصر ذهبي فذلك وارد في كل حضارة، في الحضارة اليهودية إبان حكم المسلمين في الأندلس، وفي الحضارة المسيحية في القرن الثالث عشر، عصر يحتاجه البشر للتربية عليه وللحصول منه على أنماط مثالية للسلوك وإعطاء عمق تاريخي لوجد أن العصر. أما الاجتهاد فإنه لا يعني الثبات على أحكام ماضيه بل يعني الجرأة على الواقعة الحاضرة. ولا يوجد حكم إلا وله معيار، ولا فعل إلا وله أساس وألا تحول السلوك إلى برجماتية نفعية خالصة، وتفقد العلوم السلوكية طابعها المعياري، أما فكرة الإمام أو المهدي المنتظر فإنها عقيدة "مخلصية" تنشأ في المجتمعات المضهدة كدافع للتحرر

والخلاص. والانتصار ليس إلى الأبد، إلى مالا نهاية، بل ينتهي بظهور الإمام وبانتهاء الغيبة كما حدث في الثورة الإسلامية في إيران. بل إن الانتظار أحياناً يكون ترقباً ورؤية مستقبلية، والتحرر من الحاضر بفعل المستقبل، فالمستقبل ليس مجرد حساب كمي للإمكانات بل هو تحرر فعلي من الأوضاع الحاضرة يجمع بين النظر والعمل وقد ثبت صدق هذه العقيدة بالفعل في كل الحركات المشيانية Messianic في أفريقيا خاصة وفي المجتمعات الدينية عامة.

أما الأسباب الاجتماعية والسياسية فإنها لا صلة لها بالنظم الاجتماعية والسياسية بل وصف للبيئة الطبيعية للمجتمعات العربية ووقوع في نوع من الحتمية الجغرافية والتاريخية. فتدهور الحضارة العربية لم يجعل تفكير الناس تشاؤمياً قديماً لأن التدهور حدث تاريخي له أسبابه كما أن النهضة العربية لها أسبابها. ولا يمكن أخذ مرحلة تاريخية واحدة على أنها المكون الرئيسي لوجدان الأمة. بل إن التدهور لا يوجد إلا ظاهرياً. فإبان الحكم المملوكي والعثماني حدثت أكبر حركة تدوين للفكر الإسلامي، فيما يسمى بعصر

الشروح والملخصات والموسوعات. فإذا ما توقفت الحضارة عن النمو والتطور فإنه نشاطها يتحول إلى التدوين والحفاظ على تراث الماضي. وقد حددت ذلك أثناء الأسر البابلي لبني إسرائيل في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. أما البيئة الزراعية والصحراوية فهي ليست مسئولة عن غياب أية نظرة مستقبلية نظرا لإيقاع الحياة البطيء الغالب على مجتمعاتها. بل إن هذه البيئة ذاتها كانت الأرض الخصبة لنشأة الحضارات القديمة، حضارة ما بين النهرين في العراق وحضارة مصر القديمة. وكلها يغلب عليها النظرة المستقبلية في أمور المعاد، وخلود النفس، والإعداد للحياة بعد الموت. بل إن انتظار والتخطيط للزراعة جعلت المجتمعات القديمة تعيش دورات الزمان كتعبير جوهري عن حضور الأبدية في التاريخ. أما الواقع العربي المعاصر وتركيزه على الحاضر بأيدولوجية موجهة نحو الماضي مع غياب النظرة المستقبلية فإن ذلك لا يرجع إلى بناء وجداني ثابت أو سمة مميزة بل إلى شدة النكبات والأزمات المعاصرة مثل الاحتلال والتخلف، فالمجتمع الجائع يفكر في الحاضر قبل أن يفكر في المستقبل، ويركد كثير من الأمثال العامية هذا المعنى.

إن اشتقاق كلمة التقدم من "القدم" غير صحيح لأن كليهما مشتق من فعل "قدم" أي أتى، فالماضي أت، والقديم أنت مما يوحي بمعنى الاستمرار والتواصل. وكذلك الحاضر أت أي أنه يتجه نحو المستقبل. ومن لا يوجد ما يمنع من التوجه نحو المستقبل لا في تراثنا الماضي ولا في واقعنا المعاصر. وبالتالي يكون الباحث قد حاول إحداث مجرد "فرقة إعلامية" أكثر من تقديم بحث علمي جاد، ويكون قد انتقى من الماضي والحاضر، من التراث والواقع، ما قد يؤيد هذا الافتراض المسبق القائم على إعطاء الغرب أكثر مما يستحق وإعطائنا أقل مما نستحق. وقد يكون كل إعجاب بالغير قائمة أساساً على الإقلال من شأن الذات.

إن إعادة بناء الذات الحضارية في وجدان أمة له أصوله وقواعده ومناهجه وعملية استمرار وتواصل من الداخل، وليس مجرد إلقاء أحكام من الخارج تتم عن موقف حضاري مغرب. لا يعني التوجه نحو المستقبل أي تسرع أو استباق للزمن بل تأصيل الحاضر واكتشاف جذوره في الماضي ثم إحداث التحول الجذري وإعادة الاختيار بين البدائل. وهذا عمل فلاسفة الحضارة وليس كتاب الصحافة.

## ب- الثقافة في مصر ( ورقة عمل ) (٩):

### أولاً: وصف الحالة الراهنة للثقافة في مصر:

١- الثقافة الوطنية<sup>(١)</sup>: دراسة للثقافة الوطنية للشعب ومعرفة مكوناتها الرئيسية، ومحاورها واتجاهاتها، فهي الوعاء الثقافي والحضاري للأيديولوجية السياسية. ويتضمن عدة نقاط:

(أ) دور الأمثال العامة والسير الشعبية.

(ب) دور التراث الديني.

(ج) دور الأغاني والنكات الشعبية.

(د) دور أجهزة الإعلام.

---

(٩) هذه ورقة عمل قدمت إلى مركز الدراسات والبحوث الذي كان قد أنشئ في حزب " التجمع " في أواخر السبعينيات كوريث لمكتب أساتذة الجامعات. وتكونت في المركز مجموعتان: مجموعة اقتصادية ومجموعة فكرية. وقد قدمت الورقة في ذلك الوقت باسم المجموعة الفكرية .

(١) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الأول ، الدين والثقافة الوطنية



كما يهدف البحث إلى تأسيس العلوم الاجتماعية والوطنية ومناهج التعليم والتربية. وفيه أيضاً يتم تحليل أهم منقولات الثقافة الوطنية، والنظرة إلى الله والطبيعة والإنسان والعالم والمقدس والآخر والأخلاق والمجتمع الحياة والموت ... الخ.

٢- الاتجاهات الراهنة في الثقافة المعاصرة: ويتضمن البحث رصد لأهم التيارات الثقافية الراهنة ومعرفة اتجاهاتها السياسية التي تمثلها والطبقات الاجتماعية التي تعبر عنها، ومصادرها، وأهدافها، وإنتاجها، ومدى انتشارها، وفعاليتها.

(أ) الاتجاه الإسلامي المحافظ والتقدمي.

(ب) الاتجاه العلماني العربي.

(ج) الاتجاه الوطني المصري.

(د) الثقافة والطبقات الاجتماعية.

(هـ) الثقافة والأهداف السياسية.

(و) الثقافة الجماهير.

٣- موقفنا من التراث الغربي<sup>(١)</sup>: إن شرط التقدم لأي شعب ولإبداعه هو الموقف من الآخر موقف المتميز خاصة لدى الشعوب التي عانت من التغريب والاستعمار الثقافي. يهدف البحث إذن إلى أخذ موقف من التراث الغربي وتحجيمه، ورده داخل حدوده، وبيان محليته لإفساح المجال للإبداع المحلي للشعوب غير الأوربية مما يسمح بنهضتها الحضارية بعد التوجه إلى ذواتها في مواجهة الآخرين. ويشمل البحث عدة نقاط:

- (أ) بدايات التغريب في مصر .
- (ب) التغريب والحركة السياسية.
- (ج) الاستعمار الثقافي.
- (د) الانتقائية والجزئية والتحديث.
- (هـ) العالمية والخصوصية في الثقافات المختلفة<sup>(١)</sup>.

---

<sup>(١)</sup> هذه هي الجبهة الثانية من مشروع " التراث والتجديد " انظر " موقفنا الحضاري " في دراسات إسلامية " ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ، وأيضاً ، " مقدمة في علم الاستغراب " مدبولي ، القاهرة ١٩٨٩ ( تحت الطبع ) .

٤- الدين والتغير الاجتماعي<sup>(2)</sup>: معالجة قضية الدين والتقدم الاجتماعي طبقاً لوظيفتي الدين في المجتمع كدافع على التقدم أو تغيير الوضع القائم أو كدافع على التأخر أو تثبيت الوضع القائم. ويشمل عدة نقاط منها.

(أ) الدين والثورة في التاريخ الإسلامي ( القرامطة - الزنج ... ).

(ب) الدين والحركات الإسلامية الثورية المعاصرة ( السنوسية، المهدية ... ).

(ج) ثروات المسلمين المعاصرة ( إيران، أفغانستان، الجزائر ).

(د) الدين والثورة في الديانات الأخرى: اليهودية، المسيحية، البوذية، الديانات الأفريقية.

---

(1) هذه النقطة الأخيرة من إضافة أحد الأعضاء.

(2) وقد كتب ذلك بالفعل، انظر " التراث والتغير الاجتماعي " في " دراسات فلسفية " الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

(هـ) الدين والتغير الاجتماعي في مصر المعاصرة  
(ثورة يوليو).

- الدين والاستراتيجية والدعاية الإعلامية.
- الدين والمحافظة.

(و) التثوير الديني والتنظيم السياسي ( تجربة  
التجمع ) (1).

٥- الأوضاع الثقافية الراهنة: بحث يهدف إلى تحليل  
الثقافة من خلال أجهزة الإعلام، والمؤسسات الثقافية والأمية  
الثقافية، والتوجيه الثقافي.

(أ) وضع أجهزة الإعلام ( الإعلام والثقافة - التوجيه  
الثقافي ).

(ب) المؤسسات الثقافية.

(ج) التعليم والثقافة ( المدارس والجامعات ).

---

(1) وقد كتب ذلك بالفعل . انظر الجزء الثامن ، اليسار الإسلامي  
والوحدة الوطنية.

## ثانياً: الجذور التاريخية والمتطلبات الفكرية للتنمية الشاملة:

تشتمل هذه الدراسة على الأسس الفكرية وجذورها التاريخية للتنمية الشاملة السياسية والاقتصادية ومنها:

١- الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية<sup>(١)</sup>: بحث في جذور الأزمة والسبب في أحادية الطرف في الفكر والتنظيمات السياسية والحياة اليومية وغياب الرأي الآخر، وعبادة الفرد، وتشخيص المؤسسات.

٢- مأساة الأحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة<sup>(٢)</sup>: بحث يهدف إلى بيان صعوبة معالجة قضية التقدم في البلاد المتخلفة بواسطة الأحزاب التقدمية. فكثيراً ما تتم معالجتا بعقلية متخلفة، فيعطى التخلف على فكر وممارسة الأحزاب بدلاً من أن يطغى تقدم الأحزاب على الأوضاع المختلفة. ماذا يعني إذن التخلف

---

(١) وقد كتب ذلك بالفعل . انظر الجزء الثاني ، الدين والتحرر الثقافي .

(٢) وقد كتب ذلك بالفعل . انظر الجزء الثامن، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

الحضاري والوجداني والعملي في الفكر والشعور  
والسلوك؟

٣- الولاء الوطني والانتماء للأمة ( القومية  
والإسلام ) (1):

بحث يقوم على دراسة الشعور الوطني في فترات معينة  
من تاريخ الشعب المصري لمعرفة متى يظهر الانتماء ومتى  
يختفي وما هي التحولات والمظاهر المختلفة في الحياة  
الاجتماعية وسلوك المواطنين عندما يختفي الانتماء الوطني.  
ويشمل البحث النقاط الآتية:

(أ) تاريخ الحركة الوطنية المصرية.

(ب) القومية والإسلام.

(ج) الوحدة العربية.

(د) الوحدة الإسلامية.

(هـ) الوحدة الأفريقية.

(و) الحركة الآسيوية الأفريقية.

---

(1) وقد كتب الموضوع . انظر الجزء الثالث " الدين والنضال الوطني

(ز) مصر مركز الدوائر الثلاث.

(ح) مصر وحركة العالم الثالث ( مجمع الشعوب التي لا تنتمي تاريخيا للحضارة الغربية )<sup>(1)</sup>.

٤- في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ يهدف هذا البحث إلى تحليل مراحل التاريخ. فكثيرا ما نتصور أنفسنا في القرن العشرين أو في مرحلة الثورة أو في عصر العلم والتكنولوجيا. معرفة المرحلة التاريخية التي يمر بها شعب ما هو شرط الفهم الدقيق للظواهر الاجتماعية والتخطيط العلمي لأساليب الممارسة والسلوك. خطورة الرجوع إلى الماضي أو استباق المستقبل وتجاهل الحاضر<sup>(2)</sup>.

---

<sup>(1)</sup>النقطة الأخيرة إضافة من أحد الأعضاء.

<sup>(2)</sup>وقد كتب الموضوع بالفعل. أنظر " لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم ؟" دراسات إسلامية ، الأنجلو المصرية القاهرة

٥- الجذور الحضارية لمعوقات التنمية: يهدف هذا البحث إلى معرفة الجذور الحضارية لمشاكل التخلف الاقتصادي ومنها:

- (أ) الطبقات في التصورات والتفاوت الطبقي.
- (ب) الاعتماد على الخارج والاعتماد على الذات (الاستقلال والتبعية).
- (ج) الأرض والاستثمار (الزراعة)
- (د) الصناعة والعمل.
- (هـ) التجارة والوساطة.

### ثالثاً: مستقبل الثقافة في مصر:

تهدف هذه البحوث لمعرفة مستقبل الثقافة في مصر، والتعرف على مسارها والأخطار المحيطة بها من أجل السيطرة عليها والاستعداد لها ومنها.

- ١- مخاطر السلام<sup>(١)</sup>. يهدف البحث إلى بيان آثار الصلح مع إسرائيل على المستقبل الحضاري للمنطقة مثل:

---

(١) وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الثالث ، الدين والنضال الوطني.



- (أ) نزع روح الجهاد والقتال ومواجهة العدو.
- (ب) الاستعمار الجديد من داخل المنطقة.
- (ج) الصهيونية كنموذج للتحديث وصهينة العقل العربي.
- (د) استبدال الصهيونية بالقومية العربية.

## ٢- أشكال الاستعمار الجديد. بحث يتناول أشكال الاستعمار الجديد مثل:

- (أ) الاستعمار الثقافي.
- (ب) التعاون الفني.
- (ج) الغزو الحضاري
- (د) التغريب
- (هـ) هجرة العقول ( إلى الخارج )
- (و) إجهاض العقول ( في الداخل )<sup>(١)</sup>.

---

<sup>(١)</sup> وقد كتب ذلك بالفعل ، الجزء الأول ، الدين والثقافة الوطنية

## (ج) هل يمكن قفز المراحل التاريخية؟

وهو سؤال له أهميته في العصر الحاضر خاصة في البلاد النامية، ويضع مشكلة نعاني منها كل يوم في كتاباتنا ونضطرب بسببها في حياتنا الثقافية والسياسية لغياب توضيح نظري لها. ونعني بهذا السؤال: هل لا بد لمجتمع نام معين أن يمر بنفس المراحل التاريخية التي مرت بها الحضارة الأوربية وهي النموذج المعطي في العصر الحالي أم أنه يمكنه قفز المراحل؟ هل لا بد أن يمر بعصر الإحياء (الرابع عشر) ثم الإصلاح الديني (الخامس عشر) ثم النهضة (السادس عشر) ثم العقلانية (السابع عشر) ثم التنوير (الخامس عشر) ثم الوضعية العلمية (التاسع عشر) ثم عصر التكنولوجيا والأزمة (العشرون) أم أنه يمكن القفز فوق المراحل من الموروث القديم إلى العلم مباشرة أو إلى التكنولوجيا دون مرور بعصور الإحياء والإصلاح الديني والنهضة والعقلانية والتنوير؟ وبتعبير آخر هل لا بد لكل مجتمع نام أن يمر بنفس المراحل التي حددتها قوانين الجدول التاريخي دون أن يمر ببعض المراحل المتوسطة؟ فإذا كانت المجتمعات تمر بخمس مراحل طبقاً

للماركسية التقليدية أو لأفكار ماركس الشاب: لقط الثمار  
والصيد، الزراعة، الإقطاع، الرأسمالية، الاشتراكية العلمية،  
فهل يمكن لمجتمع نام أن ينتقل من الإقطاع إلى الاشتراكية  
مباشرة دون المرور بمرحلة الرأسمالية؟ وبصرف النظر عن  
مراحل تطور الوعي الأوربي أو المراحل الخمس في  
الماركسية يظل أيضاً السؤال قائماً: هل يمكن لأي مجتمع نام  
أن ينتقل من مرحلة القديم إلى مرحلة الجديد دون نقد للقديم  
وتطوير له من داخله حتى لا تنشأ مخاطر التجاور بين القديم  
والجديد وبالتالي الوقوع في ازدواجية الشخصية أو مخاطر  
الردة إلى القديم في حالة فشل الجديد؟ أليس نقد الموروث  
القديم في المجتمعات التراثية مرحلة متوسطة بين التراث  
والثورة، تحرراً من أثر التراث وتمهيداً لإشعال الثورة؟ هل  
يمكن إجراء أي إصلاح أو تغيير اجتماعي دون المرور في  
المجتمعات التقليدية بنقد الدين ثم نقد المثالية ثم نقد المجتمع؟  
ويمكن طرح القضية والإجابة على هذا السؤال في محاور  
ثلاث:

١- فلسفة التاريخ في تراثنا القديم: يمكن أن يقال إن  
فلسفة التاريخ في تراثنا القديم كانت تقوم على فكرة

الدورة الأبدية أو العود الأبدي، وهي الدائرة المغلقة التي عرفتتها الحضارات المماثلة عند اليونان أو الشرق القديم أو في العصور الوسطى. وهي كما لاحظ اشبنجر تمثل حضارة الكهف التي تنشأ من بؤرة وتتطور في دوائر مغلقة تضيق وتتسع دون أن تعرف مسار التطور في صورة سهم وبالتالي لم ينشأ مفهوم التقدم المستمر المطرد الذي يمثل تراكم خبرات الأجيال والصعود دائماً إلى أعلى نحو الإمام. ويمثل ابن خلدون هذا النمط الفكري في تقضيله البداوة على الحضارة. وقد حاول بعض المؤرخين تتبع مفهوم التقدم أو التطور. ولكنهم جعلوا نقطة البداية في القصص القرآني (خلق العالم، آدم وحواء، نوح ... الخ) دون دراسة التقدم في مجتمع معين أو في لحظة حضارية معينة (البداية والنهاية، البدء والتاريخ ... الخ) ولما كانت فلسفة التاريخ مرتبطة دائماً بالفكر السياسي نجد أيضاً أن أنماط الفكر السياسي في تراثنا القديم لا تتعدي التفكير في مشكلة الإمامة (المتكلمين)

والتفكير على الشخص لاعلى النظام أو مشكلة النبوة  
( الفلاسفة ) وحاجة المجتمع إلى النبي أو الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر ( المعتزلة ) الذي  
يضع أصول الثورة السياسية أو السياسة الشرعية  
( الفقهاء ) والذي ينظم صفوف الحاكم وواجباته  
ونظام الحكم في الدولة ( الشورى ) ودون الخروج  
بأيدولوجية عامة أو الانتهاء إلى المدينة الفاضلة  
التي يتم فيها الخلط بين السياسة والأخلاق، بين  
الحاكم والله، بين الملائكة والوزراء. ويمكن إضافة  
نمط تاريخ الأديان الذي يدرس مفهوم التقدم في  
الوحي وتطوره في مراحل الكبرية الثلاثة، اليهودية،  
والمسيحية، والإسلام<sup>(1)</sup>.

٢- فلسفة التاريخ في النموذج الأوربي أو الحضارة  
الأوربية كموضوع واحد بعد أن ظهرت نقطة البداية  
ونقطة النهاية بوضوح، وأصبح من الممكن تتبع خط

---

<sup>(1)</sup>نظر دراستنا : " علم المستقبلات ( عالم الغد بين الأمس واليوم ) "  
، في " دراسات فلسفية " ، ص ٥٥١ - ٥٩٩ ، الأنجلو المصرية  
، القاهرة ١٩٨٨

التطور بين هاتين النقطتين بين القرنين السابع عشر والعشرين، بين الأنا أفكر والأنا موجود. ويمكن أيضاً تتبع مصادر الوعي الأوربي في المصدرين اليهودي المسيحي، وفي اليوناني الروماني وفي المصدرين الشرقي والإسلامي وفي الواقع الأوربي نفسه. ويمكن تتبع مراحل مراحل نشأة الوعي الأوربي الحديث منذ عصر الأحياء ( الرابع عشر ) وعصر الإصلاح الديني ( الخامس عشر ) وعصر النهضة ( السادس عشر ) حتى نقطة البداية في الكوجيتو ( السابع عشر ). ويمكن أيضاً تتبع مراحل الوعي الأوربي الحديث في تطوره من نقطة البداية إلى التنوير ( الثامن عشر ) والعلم ( التاسع عشر ) ثم التكنولوجيا والأزمة ( العشرون ) ويصبح السؤال هو: إذا كانت النهاية قد بدأت فأني وعي بشري سيكون له مركز الريادة في العالم بعد الوعي الأوربي؟ هل يمكن للوعي الأوربي أن ينهض من جديد أم تبدأ دورة الشرق من ربح الشرق من

الصين أو الهند أو إيران أو مصر كما كان الحال في فجر التاريخ القديم وبداية يقظة الوعي الإنساني؟

٣- المراحل التاريخية في التفكير الماركسي وفي أيديولوجيات العالم الثالث لما كانت الماركسية التقليدية هي التي فصلت مراحل البشرية الخمس المشهورة في إطار القرن التاسع عشر الأوروبي حيث كثرت فلسفات التاريخ منذ القرن الثامن عشر التي تحاول أيضاً صياغة المراحل سواء في اثنتين ( روسو، وفولتير، ومونتسكيو ) أو في ثلاث ( فيكو، وترجو، وهيكل، وكومت ) أو في أربع ( هرذر ) أو في خمس ( نيتشة ) أو في عشر ( كوندراسيه ) ثم أتت الماركسية الجديدة في القرن العشرين لتضع سؤال القفز فوق المراحل المتوسطة إذا ما تم تغيير البنية الاجتماعية وتغير أنماط الإنتاج وملكية وسائل الإنتاج وملكية وسائل الإنتاج. كان من الضروري التعامل بوجه خاص مع الماركسية نظراً لأثرها على مسار الشعوب وفاعليتها في العالم الثالث. ولما كان العالم الثالث ينبغي أيضاً اللحاق بآخر مراحل

التطور فإنه أيضاً فإنه أيضاً وضع نفس السؤال: هل يمكن الانتقال من التقليد إلى الحداثة دون المرور بالمرحل المتوسطة<sup>(1)</sup>؟

#### د- اغتراب المثقفين في البلاد النامية<sup>(\*)</sup>:

اغتراب المثقفين ظاهرة شائعة يلمسها كل الناس، تحدث فيها المثقفون أنفسهم، وعقدوا الندوات وأصدروا الكتب تحليلاً للموضوع. وقد شاعت الظاهرة بصرف النظر عن الأسباب والنتائج وكأن العصر لم يعد عصر انتماء وولاء.

---

(1) هذه هي المحاور الثلاث التي كانت مقترحة لهذا العدد الأول من سلسلة الكتيبات الصغيرة للثقافة السياسية العامة. وقد اقترحت أنا لكتابة المحور الأول، د. فؤاد زكريا للمحور الثاني، د. عبد المنعم تليمة للمحور الثالث.

(\*) هذه هي العناصر الرئيسية التي كانت معدة لندوة حول مشكلة الاغتراب (عالم الفكر، إبريل، مايو يونيو ١٩٧٩) خاصة في الجزء الأخير عن اغتراب المثقفين في العالم الثالث والتي تقرر تخصيص ندوة خاصة بها. وهي مجرد أفكار عامة في حاجة إلى تحليل وبرهنة وإحالات إلى الواقع الثقافي لمجتمعاتنا الحالية.



ويمكن وصف ثلاثة جوانب لظاهرة اغتراب المثقفين على النحو الآتي:

١- الاغتراب الاجتماعي. وهو أقرب إلى اغتراب كل مثقف عن طبقته الاجتماعية. فالمثقفون من الطبقات الكادحة مغتربون لأنهم لا ينتمون إلى مجتمعهم الذي تسيطر عليه الشللية فتسد المنافذ أمامهم، ولا يملكون إلا التعبير الأدبي الرمزي أو الكتابة خارج البلاد أو الهجرة أو العمل السري. والمثقفون من الطبقة العليا أيضاً مغتربون لأنهم إما انعزلوا عن مجتمعهم. باكين حظهم وإما انغمسوا فيه فأصبحوا مبررين له، وافتقدوا عنصر الصدق في الحالتين. وهم مغتربون عن ثقافة وطنهم ولا يعلنون الثقافة إلا خداعاً للناس ووسيلة للسيطرة عليهم أو مجرد فنون شعبية وزخرفة للقصور. والمثقفون في الطبقة المتوسطة أيضاً مغتربون لأنهم حولوا الثقافة إلى تجارة وكسب ومنصب وشهرة. يملأون الدنيا ضجيجاً وصخباً، أدوات للنظام وأجهزة الأعلام.

٢- الاغتراب السياسي. والمتقنون مغتربون عن الأنظمة السياسية حتى هؤلاء الذين يقومون بتبريرها لأنهم يفعلون ذلك عن غير اقتناع. معظمهم لا يشاركون في صنع القرار. لا يحاورون السلطة، ولتا تستشيرهم السلطة في شيء إلا المقربين. لا يساهمون مساهمة فعالة في أي مظهر من مظاهر التقدم، ومن يقوم بدور يكون في الغالب في إطار الاتجاه العام لدرجة تزييف الوعي القومي من البعض وعدم القدرة على إيقاظه من البعض الآخر. ولما كان العمل الجماعي نادراً بين المثقفين اتجه معظمهم إلى العمل الفردي إلى ما يفوق الطاقة مما أدى بالكثير إلى الهلاك. يظل دور المثقفين هامشياً في أنظمة سياسية تقوم على الجيش أو العائلات المالكة مما يدفع بالمثقفين في كتاباتهم إلى تصور أنفسهم وكأنهم هم الذين يحكمون العالم ويغيرون مسار التاريخ. وقد يستهلك المثقفون في صعوبة الحياة اليومية وشطط العيش حتى يصبحوا تائهين عن عالمهم وعن أنفسهم. يغتربون عن كل شيء يئنون تحت أعباء الحياة اليومية.

٣- الاغتراب الحضاري. ويغترب نصف المثقفين عن تراثهم بدعوى العلمانية ويغترب النصف الآخر عن التراث العربي بدعوى الأصالة ثم يغترب كلاهما عن الواقع لأن منطلقيهما حضاري صرف. فالفريق الأول يجهل تراثه ولا يعرف إلا التراث العصري تحت وهم أنه هو التراث العالمي. ومن ثم ينعزل عن ثقافة الجماهير التي مازال القديم يكون رافدها الأول. والفريق الثاني يجهل التراث المعاصر تحت وهم الأصالة والتمايز. فتحولت الوسيلة إلى غاية، وتوقع التراث، وانفصل عن واقعة الذي منه نشأ، وانعزل عن الواقع المعاصر الذي إليه يتوجه. وهنا تبدو أزمة الخطاب المعاصر الذي تصم الجماهير أذناها عن سماعه وهي تئن تحت شظف العيش والحياة الضنك. تلك لمحات ثلاث عن اغتراب المثقفين، مجرد ظواهر تحتاج إلى تحليل ودراسة من علم الاجتماع الثقافي.

## هـ-بيان من أساتذة الجامعات في مصر حول حق التنظيمات الثلاث في حرية التعبير<sup>(\*)</sup>:

حرصا منا على تأسيس قواعد الديمقراطية في مصر،  
وعلى نجاح تجربة التنظيمات السياسية الثلاث والتي يمارس  
فيها الشعب حقه في الاختيار السياسي وفي تحديد أصلح  
الاتجاهات السياسية له، وأكثرها دفاعاً عن مصالحه.

فإننا نطالب بأن يكفل للتنظيمات الثلاث حق حرية  
التعبير. فلا يوجد تنظيم سياسي بلا صحيفة تعبر عن رأيه  
وإلا أجهضنا التجربة في أولها، وعاد الناس إلى اللامبالاة  
من جديد.

إننا نطالب بأن يكون لكل تنظيم جريدة تعبر عن رأيه  
أما بتوزيع الصحف اليومية الثلاث على التنظيمات الثلاث:

---

<sup>(\*)</sup> كتب هذا البيان باسم مكتب أساتذة الجامعات في حزب " التجمع " عام ١٩٧٧ للمطالبة بحق كل تنظيم سياسي في جريدته الخاصة التي يعبر بها عن آرائه وبرامجه وذلك قبل صدور " الأهالي " فيما بعد. وتلك صياغة طبق الأصل من المسودة القديمة بعد عشر سنوات في خريف ١٩٨٧.

الأخبار" لليمين، و" الأهرام" للوسط، و" الجمهورية" لليسار  
وإما بإنشاء صحف جديدة للتنظيمات الثلاث أو إنشاء  
صحيفة واحدة تكون لسان حال التنظيمات كلها.

إن ما يحدث الآن هو إفساح الصحف اليومية صدورها  
لبعض التنظيمات دون البعض، فتنشر أفكار اليمين، وبرامج  
الوسط، وتمنع مقالات اليسار وبياناته وأخباره من النشر. بل  
إن اليسار لا يملك حق الدفاع عن نفسه أمام هذه الحملة  
الشعواء المثارة ضده في الصحف اليومية.

ولما كان الدستور قد كفل لنا حق التعبير فإننا نطالب  
بتنفيذ هذا الحق بأية صورة كانت. فمن حق اليسار أن تكون  
له صحيفة يومية ناطقة باسمه من الصحف اليومية أو أن  
يكون له حق إصدار صحيفة جديدة تعبر عن آرائه.

لقد آن للشعب أن يدخل في معترك السياسة وأن يحدد  
موقفه السياسي. وكيف يتم له ذلك إن لم يكن له حق التعبير؟  
إذا كانت الحياة قد دبّت في أوصالنا فلماذا تريد لها أن  
تموت من جديد؟

إن مستقبل العمل السياسي في مصر مرهون بحق  
التعبير.

## معارك التحرر الثقافي

### أ- حتى لا نقع في أخطاء الماضي<sup>(\*)</sup>!

طالما حذر كثير من المثقفين الوطنيين في بداية الثورة المصرية في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من أن التاريخ لا يولد في يوم وليلة، وأن التيارات الوطنية في مصر وعلى رأسها حزب الوفد والإخوان المسلمون والشبوعيون كانت تعبر عن أماني مصر القومية في الاستقلال ووحدته وادي النيل، وكان القضاء على الملكية والاستعمار من الأماني المشتركة لمجموع الوطنيين المصريين. ولكننا في مجموعنا نسقط التاريخ من الحساب ونفسره كأنه يموت دائماً ثم يولد من جديد في طفرة أو طفرات تلغي ما قبلها. ويكون الجديد هو الخير، والقديم هو الشر. وقد عبر الحس الشعبي المصري عن هذا في بدايات الثورة بما قيل من نكات عن "الحركة المباركة" وعن مجموع الخطب التي كان يلقاها الضباط الأحرار في ذلك الوقت بادئين بقولهم "في ليلة ٢٣ يوليو" ثم

---

(\*) الجمهورية ، ٣ / ٢ / ١٩٧٦.

حدث الاصطدام الفعلي بين الثورة ومجموع القوى الوطنية، وبلغت قمّتها في مارس ١٩٥٤ نظراً لأن الثورة التي بلورت الأمانى الوطنية بقوة السلاح منها الكثير لم تستطع احتواء القوى الوطنية الموجودة في حوار وطني من أجل جبهة أو تحالف تكون الثورة هي العضو الأول فيه.

ثم حدث نفس الشيء في يوليو ١٩٥٦ بعد تأميم القناة عندما انطلقت القوى الوطنية من جديد وانصهرت في الثورة التي عادت كما بدأت ثورة شعبية. ولكن لم يتناول أحد ما حدث قبل ١٩٥٦ بالتحليل وكأن نسيان الماضي هو ما يعذر شعبنا الطيب الذي يعفو ويصفح حتى ولو لم يعتذر إليه المسيء! لم يسأل حسناً التاريخي - والسؤال هو أول درجات الجواب - لماذا اصطدمت الثورة بالقوى الوطنية؟ كيف يمكن التوحيد بين الاثنين في تحالف جديد؟ ولكن حدث أيضاً أننا ولدنا في يوم وليلة وهي ليلة ٢٣ يوليو ١٩٥٦.

ثم بلغت قمة المد الثوري في الوحدة مع سوريا ١٩٥٨، ووصل الانفعال الثوري العربي مداه. وبعدها بقليل حدث صدام آخر بين الثورة والقوى الوطنية ١٩٥٩ م ثم حدث الانفصال. وصدرت القوانين الاشتراكية ١٩٦١، وولدنا من

جديد، وأرخنا لحياتنا في فترتين: الأولى ماضية بغیضة سيطر عليها رأس المال، والثانية حاضرة مشرقة امتلك فيها الشعب وسائل الإنتاج. وهكذا ولدنا أيضاً في يوم وليلة، واسترحنا جميعاً، وعم السلام!

ثم حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧ فأفقنا من جديد، وبدأت مرحلة النقد الذاتي، ورجعنا نورخ لحياتنا من جديد إلى فترتين: ما قبل يونيو حيث سيطرة مراكز القوى الارتجالية، العشوائية، الانفعالية، الاستهتار، الطبقات المتميزة ... الخ، وما بعد يونيو حيث سيادة القانون، تقنين الثورة، إلى آخر ما هو معروف في بيان ٣٠ مارس، وتنفسنا الصعداء. وهكذا ولدنا من جديد في يوم وليلة، وأدنا الماضي وباركنا الحاضر، ورضي الحاكم والمحكوم بحسن السيرة والختام.

ثم حدثت ثورة التصحيح في ١٥ ماسو ١٩٧٠. ورجعنا نورخ لحياتنا في فترتين: ما قبل التصحيح وما بعد التصحيح، الأولى بغیضة: كريمة، فردية تسلطية، انغلاقية، والثانية مشرقة، مفتوحة تحمي القانون، وترعى المؤسسات. فولدنا من جديد في يوم وليلة، وتنفس الناس من جديد، ووصلوا إلى بر الأمان.



هذه هي أخطاء الماضي! يؤرخ الشعب لحياته طبقاً لتحركات السلطة فيه. فيدين النظام السابق على أنه شر ويبارك النظام الحالي على أنه خير. والحكم في الحالتين مبني على الجبن والخوف، وصادر عن الزلفى والنفاق. فلو كان الماضي شراً في مرحلة ما قبل الولادة الجديدة فلماذا لم يعلن عن ذلك والسلطة قائمة حينذاك بل باركناها ومدحناها؟ وماذا يحدث لو تغيرت السلطة الحاضرة وأتت سلطة أخرى يولد فيها الشعب من جديد في يوم وليلة، ويجعل حاضرننا المشرق ماضياً بغيضاً؟ ماذا نفعل بمدحنا ألياناً دولة المؤسسات، والشرعية الدستورية وسيادة القانون، والنظام الديمقراطي ثم تأتي سلطة أخرى فينقلب المدح إلى ذم وحيثيات الحكم لم تتغير؟

إن التاريخ لا يتغير بتغير السلطة، وحياة الشعوب لا تؤرخ بتعاقب السلطات عليها، إنما يحدث ذلك بالتغير الجوهري في حياة الشعوب ونظمها السياسية، وهو مالا يحدث في يوم وليلة بل يتراكم خلال الزمان وعلي مسار التاريخ بفعل الجماهير وطلاتها الثورية الواعية عن طريق ممارسة النقد المستمر للماضي والحاضر معاً، بل وأولوية

نقد الحاضر على الماضي. فالماضي لا يعطي إلا نتيجة التجربة في حين أن الحاضر هو التجربة التي لم تتحقق بعد والتي لم تتحقق بعد والتي بإمكاننا تشكيلها كيفما نشاء.

وحتى لا نقع في أخطاء الماضي تكون مهمة القوى الوطنية والمثقفين الثوريين وجماهير الشعب قياس الفارق بين قرارات السلطة عن سيادة القانون والشرعية الدستورية ودولة المؤسسات وبين ما هو واقع بالفعل ثم التقليل من هذا الفارق بين ما هو معلن وما هو واقع، بين ما يقال ويسمع وبين ما يرى ويشاهد.

ومهمتنا هي تحقيق الشعارات المطروحة دائماً على طول الثورة المصرية وإعطائها كل مضامينها بلا استثناء تحقيقاً لاستقلال المؤسسات: الصحافة والجامعة والقضاء، وتأكيداً لسيادة القانون والحصانة الثورية لكل القوى الوطنية وجماهير الشعب، وتأسيساً للنظم الديمقراطية في مجالسنا الشعبية.

إن التاريخ لا يولد في يوم وليلة بقرار من السلطة ولكنه يصنع بإرادة الشعوب وقدرتها على القياس الفارق بين قرار السلطة وواقع الجماهير.

## ب- تزيف التاريخ ... مسئولية من(\*)؟

ليست ظاهرة "التزيف" في كتابة التاريخ القومي وليدة لسوء النية أو للقوى الخارجية كما نتهم كثيراً ونلقي المسؤولية على الغير بل هي نتيجة عدم وعي كاف بالمرحلة التي يمر بها جيلنا. وهذا الوعي ضروري حتى نعرف ماذا نبحث طبقاً لاحتياجاتنا المرحلية. فعلى سبيل المثال لو كنا في حاجة إلى تأكيد الحرية والديموقراطية فإن هذه الرؤية للحاضر لا بد أن نسقطها على الماضي فنبحث عن بدايات الحرية في تاريخنا الحديث وعن صراعنا من أجل تكوين المجالس النيابية. وإذا كنا في حاجة إلى مزيد من العقلانية فإننا نكتب تاريخنا للفكر الفلسفي لنبين بدايات العقل ونضالنا من أجل ذلك، ولعل ذلك يجعلنا نتوقف على الوسيلة التي تصل بنا إلى هذه الغاية. وهنا لا نجد غير أن نقرر أن اختيار المناهج سواء كانت (ليبرالية) أو (اشتراكية) هام وضروري، إذ لا يوجد تاريخ موضوعي محايد. ونحن في حاجة إلى تعدد مناهج كتابة التاريخ حتى ينشأ حوار بين

---

(\*) الأهرام، ١٤ / ١ / ١٩٨٠

المناهج ومقارنة بين النتائج ومقارنة بين النتائج ولكن المهم هو ما وراء هذه المناهج من نظرة حضارية. فالتاريخ الاشتراكي أو الرأسمالي لمصر الحديثة تنكر لنهضة مصر وبحثها عن العقل والحرية والأمة والدستور والعدالة الاجتماعية. المنهج المطلوب هو المنهج الحر الذي يبدأ من حصر احتياجات العصر ومطالبة ثم يسقطها على الماضي لتأصيلها والبحث عن جذورها. فالبحث عن الجذور التاريخية هو ميزانية حل الأزمة.

فإذا جاوزنا المنهج سنجد أنفسنا نتساءل: فمن الذي يكتب التاريخ أصلاً؟

ليست الحكومة مؤرخاً، ولكنها تسيطر على الباحثين، غير أن المهم هو توجيه الحكومة للباحثين. فلو كانت تريد أن تفرض مذهباً أو رأياً وتحاول تدعيمه تاريخياً بفضل مؤرخي الحكومي فذلك ليس بحثاً بل ديماجوجية سياسية عبرت عن نفسها ليس في التاريخ فقط بل في الدين والسياسية والاجتماع والقانون. ولكن إذا كان للحكومة مشروع قومي يعبر عن أهداف الأمة ومصالح الناس هنا يكون اشتراك الباحثين في تحديد الجذور التاريخية لأهداف الأمة واجب وطني بصرف

النظر عن توجيهات الحكومة. لا يمكن أن يكون المؤرخون في جانب والأمة في جانب. فالمؤرخون هم الذين يحددون للأمة طريقها ويحافظون على حقوقها في التاريخ، فالمؤرخ الوطني لا يحتاج إلى توجيه من الحكومة، والحكومة الوطنية لا تحتاج إلى توجيه المؤرخين.

وإذا شئنا بعد ذلك أن نحدد جانب البحث التاريخي أهو الجانب السياسي أم الجانب الحضاري من فكري وسياسي واجتماعي ... الخ، فالحقيقة أننا لا نفصل بين السياسي والفكري. فالتاريخ سياسي وفكري واجتماعي وديني في آن واحد لأن الظاهرة الإنسانية ظاهرة متكاملة لا يمكن فصل عناصرها. ولكن الذي يحدد مستوى التحليل والرؤية هي المصلحة القومية التي هي العناصر الثابتة في الأمة ولا تتغير بتغير الحكومات والنظم. وأنه يستحيل تحليل التاريخ دون رؤية. بل إن كثيرا من المؤرخين كانوا مفتاح رؤية للماضي والمستقبل كما هو الحال مع المؤرخين الألمان. ليس التاريخ هو نتاج الماضي في الحاضر بل هو رؤية الحاضر في الماضي وبالتالي إعادة بناء المواقف والاستفادة من

التراكم التاريخي الذي يصب في النهاية في وعي الأمة،  
ويكون إثراء لتجربتها.

### ج- القاموس السياسي والثقة المفقودة(\*)!

إنه لأشد ما يحزن الإنسان أن يجد الناس وقد فتروا عند  
سماعهم ألفاظ السياسة. فما من متحدث يذكر الاشتراكية أو  
تحالف قوى الشعب العامل أو "الاتحاد الاشتراكي العربي" أو  
المنابر "أو" التنظيمات" إلا ونظر إليه المستمعون وعلى  
أفواههم ابتسامة باهتة، تعلن عن سداد آذانهم عما يسمعون،  
وفتور وجدانهم عما يرون، حتى أنه يشق على المتحدث  
الصادق أن يجد آذان الناس صاغية لما يقول، لقد أصبحت  
لديها مناعة تاريخية ضد كل ما يلقي إليها من قاموس  
السياسة ومصطلحاتها، أو أن يستعمل المتحدث هذه الألفاظ  
للدلالة بها عما يريد فقد أصبحت ألفاظاً مسطحة، تكون  
موضوعاً للتندر والحوار الساخر. وقد كثرت الرسوم

---

(\*) الجمهورية ، ٢٦ / ٥ / ١٩٧٦

كان العنوان في الأصل " فتور الشعب من قاموس السياسة " وفضل  
رئيس التحرير هذا العنوان .

الكاريكاتيرية عن الشباب الذي يصرخون بألفاظ لا يفهمون معناها، والذين يتشدقون بمصطلحات محفوظة لا مدلول لها وأيضاً عن تجربتنا الأخيرة في المنابر والتنظيمات.

وبلغة الناس نقول - لقد "حرقت هذه الألفاظ" ولم يعد بالإمكان استعمالها، بالرغم من صق مضمونها، وإذا استعملها أستاذ في محاضرة ضحك عليه الطلاب، وإذا استعملها خطيب في محفل نام الناس أو هزوا أكتافهم! أصبحت هناك مشكلة "تصديق" ما يلقي في آذانهم من مصطلحات حتى ولو كان المتحدث هذه المرة صادقاً، نظراً لطول كذبه. ولا يزال المرء يكذب حتى يكتب عند الله كذاباً. وكالمتظاهر بالغرق عندما يصيح بالنجدة! ويكتشف الناس كذبة، إذا ما غرق بالفعل وصاح فلن يخف إليه أحد لنجده. في كل مرة يستمع فيها الشعب إلى مصطلحات السياسة يقول في سريره "إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم".

وقد حدث ذلك لتاريخ طويل لهذا الشعب مع قاموس السياسة. فإذا كانت تجربة الشعب قبل الثورة هي في الوعود التي لم تتجز والتي سخر منها الناس في العبارة المشهورة التي كانت ترد في خطبة العرش "وستعمل حكومتي

على ... " فإن تجربة الشعب بعد الثورة هي في فتوره  
التدريجي من قاموس السياسة بعد أن آمن بمبادئ الثورة  
الستة، وبعد أن أثارت فيه شعاراتها، وعلى رأسها الشعار  
الأول " الاتحاد والنظام والعمل " أشواقه و مواجيده، وبعد أن  
ألهمت مشاعره ألفاظ النضال ضد الاستعمار، العالم الثالث،  
عدم الانحياز، باندونج، آسيا وأفريقيا، القارات الثلاث أو  
العدالة الاجتماعية أو أرفع رأسك يا أخي ... الخ. ولكن لما  
رأى الشعب تدريجياً الفصم بين الشعار والمضمون، وأن  
الاشتراكية أصبحت " للناس اللي فوق "، وأن العدالة  
الاجتماعية هي إعادة توزيع للدخل، وأن الحرية للسلطان  
وحدة يفعل ما يشاء، بدأت الشعارات تفقد مدلولاتها، وبدأت  
في التحول تدريجي إلى جعبة من الألفاظ أصبحت هي فيما  
بعد قاموس السياسة التي يواجهها الشعب الآن بفتوره، ولا  
أقول بنفور لأن النفور شعور إيجابي يوحي بالبديل، وليس  
لدي الشعب بديل إلى حكمه وأمثاله وآياته.

فنظرا لتاريخ طويل من الاحتراف السياسي الذي قضى  
على الصدق في القول، ونظرا لما يراه الناس من فصل بين  
القول والعمل، ونظرا لما تشعر به الجماهير من مسافة



شاسعة بين الحقيقة والواقع فقد قاموس السياسة فاعليته، وأصبح من العبث الرجوع إليه أو استعمال ألفاظه ومصطلحاته وإلا هز الناس أكتافهم من جديد.

ولكن عندما تم العبور في صمت، مع أن لفظ العبور ذاته قد دخل من قبل في قاموس السياسة وكثر الحديث عن العبور الاقتصادي، والعبور السياسي، والعبور الأخلاقي، اهتز وجدان الشعب من جديد، وصدق ما لم يكن يصدق. وعندما يتم الإفراج عن مواطنة بحكم قضائي ضد اتهام السلطة لها يصدق الشعب استقلال القضاء وحرية المواطن. أن الذي سيزيل فتور الشعب من قاموس السياسة هو سلسلة من الأعمال الوطنية الكبيرة التي يرى فيها الشعب الواقع وهو يتغير، ويشعر بأن الألفاظ لها مدلولات حقيقة، وتعني ما تشير إليه. لن يصدق الشعب إلا عندما يرى بعينه ما يسمع بأذنيه، وعندما يشعر بأن الكلمة لها ثمن يدفعه قائلها من حياته أو يراها الشعب وقد تحققت بالفعل لأن الشعب بفطرته صادق في حسه، وما زال يصدق "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ" وعندما يشارك في مسئولية التنفيذ ويأخذ زمام

المبادرة، ويعمل بالحلول الذاتية حينئذ يصبح للإحصاء مدلول الكلمات، ويكون الشعب هو الوريث الوحيد لقاموس السياسة.

## د - ولماذا تكون مصر استثناء(\*)؟

إنها حجة شائعة، نسمعها كل يوم، بل وفي كل لحظة، إذا ما إراد أحد منا تغيير الوضع القائم في أية ناحية من نواحي حياتنا، إلى وضع أفضل أن يقال له: يا أخي نحن في مصر! وكأن مصر استثناء بين الدول، وبدعة بين الشعوب، لا تسرى عليها قوانين التاريخ، ولا أمل في تغييرها لأن لها قانونها الخاص الذي لا يعلمه أحد، ولكن كل شيء فيها يسير ببركة الله وتحت رعايته وحفظه!

فإذا حاول أحد منا في الجامعة أن يرفع مستواها العلمي، وأن يغير مناهج التلقين والإملاء إلى مناهج التفكير والحوار، وأن يتحمل مسئولياته الجامعية ورافضا أن يتحول إلى موظف حكومي يسمع ويطيع كانت الإجابة: يا أستاذ

---

(\*) الجمهورية ، ١٧ / ٨٥ / ١٩٧٧ والفقرة بين معقوفتين [ ] من حذف رئيس التحرير

نحن في الجامعة المصرية، وهل تقارنها بجامعات الدول الأخرى، وتريد أن تجعلها على مستواها؟ نحن لسنا في فرنسا، ولا في إنجلترا، ولا في أمريكا. نحن في مصر! وكأن مصر حالة خاصة، وكأننا سقط بين الشعوب.

وإذا حاول أحد منا في الطرق العام مراعاة قواعد المرور أو الحرص على نظافة الطريق وعدم البصق فيه أو إعطاء الأولوية للمارة أو احترام المال العام، كانت الإجابة، يا مواطن نحن في مصر! وهل تظن أننا في بلد أجنبي يحترم قواعد المرور، ويحرص على نظافة الأماكن العامة، ويحترم كل فرج فيه الفرد الآخر؟ نحن في مصر بمشاكلها العويصة وبضييق أماكنها، وبزحمة سكانها، وفقر شعبها، وإهمال مواطنيها، وتسبب مسئوليتها، وغضب ربها!

وإذا حاول أحد منا في مصالح الحكومة وفي مكاتب الدولة أن يراعي عمله، وأن يحرص على إنجازه، وأن يحكم ضميره، وأن يخدم الناس قيل له: يا أخي نحن في مصر! المشاكل كثيرة، والموظفون

بشر لهم مشاكلهم القاتلة، والناس لا ترحم، والباعث لا وجود له، والجو حار. نحن لسنا كغيرنا من الشعوب حيث لا

مشاكل، وحيث يوجد باعث الربح أو باعث الوطن أو باعث الأمة، وحيث تكثر الإمكانيات، وحيث يسود القانون].

وإذا أنتجت مصانعنا سلعة لم تلق القبول نظرا لعدم جودتها أو لسوء خاماتها حتى أصبح للمستورد - أيا كان - الأولوية المطلقة على الوطني، قيل: يا عم! نحن في مصر! وهذه هي الصناعة المصرية، نحن لسنا أوروبا ولا أمريكا، هذه قدرة العامل المصري، وإمكانيات المصنع المصري، وحدود الإدارة المصرية، وكأننا - لأننا في مصر - لا نستطيع أن نقيم صناعة جيدة تحرص وجداننا من استهواء المستورد.

وعلى هذا النحو نظل بدعة بين الأمم، واستثناء بين الشعوب ونجعل لمصر قانونها الخاص الذي لا أمل في تغييرها، فقد أسقطناها من الحساب، واستثنيناها من حركة التاريخ.

كيف يمكننا إذن أن نغير بهذا التصور المسبق؟ كيف نصلح أمورنا بهذا المقياس؟ إن مصر ليست استثناء، ومن يود تغييرها إلى ما هو أفضل ليس بدعة.

هناك قوانين عامة تحكم مسار التاريخ، وحركة المجتمعات، لا يوجد استثناء فيها حتى ولو كانت مصر. فلماذا تكون مصر استثناء؟

## هـ - الخيال السياسي ( رؤية مصرية ) (\*)

إن أهم ما يحرك القادة والشعوب معا لهو الخيال السياسي. أعني القدرة على تجاوز أزمات الموقف وصعوبة والقفز فوقها جميعا مرة واحدة. فالحسابات الصغيرة لا تنتج شيئا، والرؤى الجزئية لا تدرك شيئا. الخيال السياسي هو القادرة على رؤية الواقع كصورة شعرية وليس كحدود جغرافية أو كإمكانيات سياسية، والقفز فوق المراحل والوسائل إلى الغايات والمقاصد. النهاية هي التي تفرض البداية والنتيجة هي التي تضع مقدماتها. هي المغامرة المحسوبة العواقب التي تلهب مشاعر الجماهير، وتأتي

---

(\*) الجمهورية ، ٩ / ١٢ / ١٩٨٢ والفقرات بين قوسين حذفها الرقيب، وهي آخر ما كتبت في الصحف المصرية قبل المغادرة إلى المغرب في ٥ / ١٠ / ١٩٨٢ وكانت رسالة موجهة إلى النظام الحالي منذ أكتوبر ١٩٨١

بأفضل النتائج فيما وراء العرف الدبلوماسي والشكل القانوني ودون ادعاء أو إعلان عن الذات وبطولات ابن البلد والعلاج بالصدمات. لقد تم عبور نابليون جبال الألب بالخيال العسكري ونقل هانيبال أفياله من قرطاجة إلى روما أيضاً بالخيال العسكري، وأسس الإسكندر الأكبر إمبراطورية الشرق، ودك جنود مصر الساتر الترابي بمدافع المياه أيضاً بالخيال العسكري. والخيال السياسي على مستوى الشعوب والقيادات لا يقل أهمية عن الخيال العسكري إن لم يكن الخيال العسكري أحد مظاهر الفكرة السياسية ذاتها.

وتبرز أهمية الخيال السياسي في الفرص التاريخية التي لا تتكرر كثيراً في لحظات توقع الشعوب بـروز القيادات التاريخية، في لحظات التحول فيها وتغييرها أو لحظات الخطر الداهم " اليوم خمر وغدا أمر " وما أسهل أن يظهر هذا الخيال السياسي على الصعيدين الداخلي والخارجي.

ما أسهل أن يبدأ التغيير إذا ما انتظرت الملائين، وتآقت إليه القلوب، ابتداء من القضاء على الفساد وشتي مظاهر الانحراف، وعلى الطبقة التي أثرت على حساب الشعب، وتاجرت بقوته ولو حتى بمحاكم شعب ومحاكم ثورة!

فبالرغم مما يشوب مثل هذه المحاكم من ظلم وتعسف إلا أنها تلهب الخيال، وتؤكد على الطهارة ضد الفساد، والثورة ضد الثورة المضادة، والجماهير صاحبة المصلحة ضد الأقلية المترفة. ما أسهل القضاء على طبقة المرابين والسماسرة والوسطاء وتجار السوق السوداء والمهربين والمتاجرين بالعملات الأجنبية وفي المكيفات والمضاربين في الأراضي والعقار، والمتهربين من الضرائب، وأصحاب العمولات. ما أسهل من حماية الصناعة الوطنية والمنتجات المحلية ضد غزو البضائع الأجنبية والاستيراد المفتوح. ما أسهل من إعادة توزيع الدخل القومي وتذويب الفوارق بين الطبقات، ورفع الحد الأدنى لأجور العاملين، وفرض ضرائب تصاعدية على القادرين، ومواجهة قضية الغني والفقير، والثراء والضعف، والبطنة والبطس، بقرارات ثورية حاسمة تلهب الشعب، وتضعه في أتون المعركة وراء القيادة السياسية التاريخية، يعمل معها وليس ضدها.

ما أسهل أن يعاد تشكيل المجالس الدستورية التي لا تعبر عن الواقع الجماهيري أو تدافع عن مصلحة شعب بل تكونت في ظل نظام واحد، باسم السلطة، منها وإليها، دفاعاً

عن النظام القائم، تبحث عن الامتيازات الخاصة، وتدخل في قائمة الوسطاء! ما أسهل إعادة تشكيلها كي تعبر عن الواقع الحي، وتأتي مجالس أخرى، بانتخابات حرة، تعبر عن نبض الشعب، وتعكس حركة الشارع، وميزان القوى السياسية. وما أسهل من تشكيل أحزاب سياسية تعبر عن واقع الناس وألا تظل باستمرار أحزاباً تنشأ في كنف السلطة، تقام وتتفرض في غمضة عين، وتتغير أسماؤها وهيكلها والنظام والمضمون واحد والليبرالية، والناصرية، والماركسية كلها تيارات سياسية تحرك الشارع وليس لها حتى الآن أحزابها التي تعبر عنها. وبالتالي يمكن تجنيد الجماهير في أية لحظة حسن تاريخي ودون أن نشكو من الفراغ السياسي وفشل التنظيم السياسي وسلبية الناس. وتشعر الجماهير حينئذ أنها جزء من النظام السياسي القائم يعمل لها ويحظى بتأييدها، يشارك في المسؤولية عن طيب خاطر ويدفع حياته دفاعاً عن النظام بدل الخوف والارتعاش من الجماعات السرية والانتقابات العسكرية من الحركة الإسلامية أو الناصرية أو الوفد الجديد أو الماركسية فيتضخم جهاز الأمن ويصبح هو جهاز الدولة.



ما أسهل القضاء على كل الإجراءات الاستثنائية وقوانين العيب والاشتباه والطوارئ بجرة قلم واحدة اعتماداً على الشعب فهو الذي يعطي الأمن ويهب الأمان. ما أسهل عودة حرية الصحافة بدلاً من التحسر على ما فات، وحرية تشكيل النقابات والاتحادات والجمعيات، وحرية نشاط الطلاب في الجامعات حتى يتميز الخبيث من الطيب في عملية تاريخية طبيعية تلقائية. ( إن آلاف المعتقلين بين جدران السجون لقادرون على أن يكونوا كتيبة الإسلام لتحرير فلسطين، يموتون شهداء خيراً من أن يموتوا سجناء) ما أسهل من تكوين حكومة اتحاد وطني أو إنقاذ وطني أو خلاص وطني تجمع بين كل التيارات والاتجاهات والقوى الوطنية على برنامج عمل وطني مشترك يظهر فيه مشروع الأمة المجهض، فمصير الأمة لا يحدده تيار ولا يرسمه حزب واحد.

إن أية محاولة لتأكيد الاعتزاز بالنفس، والغضب للكرامة، والدفاع عن العزة القومية وتحرير الأمة من قيودها ومعاهداتها التي أصبحت عبئاً عليها، وإهانة لكرامتها، وضياعا لتثقفها ووزنها بين الشعوب لتلهب خيال الأمة،

الجيش والشعب، فيعود إلى الأمة جندها، فجندها خير أجناد الأرض، وشعبها في رباط إلى يوم القيامة.

إن الشتات العربي الراهن لهو أحوج إلى مثل هذا الخيال السياسي القادر على صنع قادة تاريخيين يؤثرون في شعوبهم، ويحظون باحترام الجميع، يهابهم الأعداء، ويقترّب إليهم الأصدقاء ( إن زيارة خاطفة لبغداد وطهران لوضع حد لهذه المأساة التي تستنزف فيها دماء دولتين إسلاميتين كان بإمكانهما مع سوريا تكوين جبهة شمالية ذات عمق عسكري. واستراتيجي وفائض من الأموال والعتاد بدلا من التدمير المتبادل وتحويل الجبهة الحقيقية في فلسطين والقدس إلى جبهة مصطنعة في شط العرب والأهواز ممكنة. إن زيارة خاطفة لليبيا تفتح بها الحدود، وتوضع بها إمكانيات القطر الشقيق العسكرية في قلب المعركة في جبهة جنوبية تضع حدا لهذا الخصام الصبياني الذي من أجله ضاعت فلسطين وتكاد تضيع لبنان. أن زيارة خاطفة لدمشق تعيد إلى الأذهان حرب أكتوبر ١٩٧٣ للتسيق بين الجبهتين الشمالية والجنوبية، لتعيد إلى الأذهان أول تجربة وحدوية عربية في التاريخ، وتحقق من جديد شرط الانتصار، وحدة مصر

والشام. أن وحدة فورية لقطرين عربيين مهما قيل في عفويتها وارتجالها وسرعتها فإنه قادرة على إلهاب المشاعر. فقد كانت وحدة مصر وسوريا مقدمة لهز العروش وإلهاب مشاعر الجماهير العربية أو عودة الجمهوريات العربية المتحدة في الجنوب بين مصر وليبيا والسودان حتى ولو مجرد فكرة لقادرة على تحريك الجماهير وإذكاء الخيال العربي. أما سياسة المحاور، وأخذ المواقف صالح طرف ضد آخر أو زيارة لسلطنة فلان أو إعلان فليس هذا وزن أمة، ولا ثقل شعب، ولا عظمة قيادة. إن أية محاولة لتحقيق مصالحه عربية عامة بمبادرة تاريخية مثل تلك التي خرجت بعدها من قلب المعركة لقادرة على أن تلم الشمل، وتعيد القلب النابض إلى الجسد الهامد، وأن توجه الأطراف نحو قصد واحد بدلا من تشتتها وتضاربها وحركاتها العفوية العشوائية.

إن زيارة خاطفة لموسكو مثل تلك التي تمت بعد ثورة يوليو/ تموز ١٩٥٨ في العراق والتي كان لها أكبر الأثر في الدفاع عن الثورة تأييدا من الشرق وتراجعا من الغرب، وإعادة توريد السلاح، وتشغيل المصانع، وإحياء عدم

الانحياز تحمي من الوقوع في براثن معسكر واحد تعطي له كل الأوراق وتعطي للنفس وللغير معا صفرا. أن الانفتاح على الشرق، فمصر تاج في مفرقه، واكتشاف الدائرة الحضارية التاريخية الطبيعية لحركتها، فقد كانت مصر والشرق محورين لفجر النهضة العربية الإسلامية الحديثة، في مقابل الغرب لتحمي القيادة من البحث عن تحالفات جديدة في كوريا أو تايوان وأول ما انتشر الإسلام فقد انتشر شرقاً. وأن اكتشاف الصين واليابان والهند لا يقل أهميته عن زيارات لفرنسا وإنجلترا وألمانيا. وإن الاعتماد على القوي الذاتية ولم الأطراف حول القلب ليقدر على مواجهة الصعاب.

إن العودة إلى شعارات الأمة التي ألهمت خيالها مثل مناهضة العنصرية، ومساعدة حركات التحرر في أفريقيا وآسيا، تأسيس منظمة التضامن للشعوب الآسيوية والأفريقية ومؤتمر القارات الثلاث ليس بعيد المنال، فالمعارك مازالت قائمة وال جماهير منتظرة بدون الخيال السياسي لا تخلق فكرة، ولا يصدر قرار، ولا يأتي إبداع، ( ويظل القائد محليا تتباعد منه القلوب، وتبرد تجاهه العواطف، ويتحسر الناس

على البداية الطيبة بالكلمات الحلوة، والشعارات التي ذكرتهم  
بماضيهم المجيد والتي لم تتحول بعد أفعال أو تترجم إلى  
قرارات، فينفض الجمع، ويعمل كل فريق لحسابه الخاص،  
في قبيلته وعشيرته، ونادية وجماعته، منتظرا يوم الخلاص  
أو يوم الحساب، وهو القادر على صياغة المشروع القومي  
في مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والإقطاع  
والرأسمالية والتجزئة والعنصرية حتى ولو بعبارات الخطابة  
وبتغيرات البلغاء حتى ولو بشرب مياه البحرين الأبيض  
والأسود معا في بطون عتاة استعمار).

إن الخيال السياسي هو المحافظ على الروح القومية ضد  
سياسة الأمر الواقع. وهو القادر ( حتى في أعقاب الهزيمة  
المرّة على رفع شعار " لا صلح ولا اعتراف ولا مفاوضة "  
وما الفائدة بعد انتصار نستسلم عقبه، ونفاوض ونعترف  
ونصطلح باسم " الواقع السياسي " أن الخيار السياسي هو  
القادر ) على الحفاظ على أمة في التاريخ مئات السنين ولو  
استسلم المسلمون للصليبيين بعد جيل واحد لما ظهر صلاح  
الدين وانتصر المسلمون وحرروا الشام وبيت المقدس.

إن الواقع السياسي مادة الخيال السياسي وليس أمراً واقعاً. فالأمر الواقع مجموع الحوادث والإرادات، وفي الوقت الذي تنتزع فيه الإرادات من التاريخ تتحول الحوادث إلى أمر واقع، وبدون خيال يتم الاستسلام له.

لقد تمت معظم القرارات الثورية في أوائل ثورة يوليو بالخيال السياسي: الإصلاح الزراعي بعد أن كان الإقطاع، والتأميم ضد الشركات العالمية، والتصنيع بعد أن تعلمنا أن مصر بلدا زراعية. إن توزيعاً جديداً للأرض على الفلاحين المعدمين، ومشاركة أكبر للعمال في المصانع، والطلاب في معاهد التعليم ليلهب خيال الشعب ( ويعيد إلى الذاكرة سيرة القيادة الأولى التي مازلت عطرة في النفوس ). لقد كان العلم خيالاً قبل أن يكون واقعاً، وكان السير على القمر والسباحة في الفضاء موضوعاً للقصص قبل أن يكون موضوعاً للحاسبات الآلية. لذلك كان القادة يقرأون الشعر وحياة العظماء فليس " راعي البقر " هو النموذج الأمثل ( وأن التاريخ لا ينتظر التلاميذ الذين يتعلمون بل يقبل دور الأساتذة الذين يعملون فيحدون حركته ومساره. إن الخيال السياسي

لأقرب إلى الواقع السياسي من قصر الرئاسة وكرسي الحكم).

## و- روسو وفولتير يزوران مصر<sup>(٤)</sup>.

يحتفل العالم كله هذا العام بمرور مائتي عام على وفاة روسو ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) وفولتير ( ١٦٩٤ - ١٧٧٨ ). ولقد عرفت مصر كلا الفيلسوفين منذ بداية نهضتها الحديثة إما بالاستقاء منهما على نحو غير مباشر كما فعل رفاعة رافع الطهطاوي أو بالكتابة عنهما والترجمة لهما كما فعل محمد حسين هيكل في كتابة ( جان جاك روسو ) أو بأخذ أقوالهما شعاراً للتعبير عن أملنا في الحرية كما فعلت مجلة ( الطليعة ) بأخذ قول فولتير المأثور شعاراً لها " قد اختلفت معك في الرأي، ولكنني على استعداد لأن أدفع حياتي ثمناً لحقك في الدفاع عن رأيك " لقد أتى الفيلسوفان في مصر مبكرين ليس لاستثمار مواردها واستنزافها ولكن ليساعدان على نشأة عصر تنويرها.

---

(٤) الأهالي، ١٣ / ٥ / ١٩٧٨

كان روسو وفولتير من " المفكرين الأحرار " الذين مهدوا للثورة الفرنسية عن طريق أحداث ثورة في الأذهان وفي نفوس الناس أولاً. لذلك قامت الثورة الفرنسية كثورة شعبية وتم استيلاء الشعب على سجن الباستيل. وإنا نذكر من الثورة الفرنسية المبادئ الثلاثة: الحرية، والإخاء، والمساواة كما أننا نذكر حقوق الإنسان في الحرية والأمان ومقاومة كل صنوف القهر.

١- لما كانت فلسفة التنوير أو الأنوار تعني الاستتارة، فإنها لا تتم إلا بنور العقل، وهو النور الفطري الذي أودعه الله في الإنسان.

٢- ما دام الإنسان قد استنار بالعقل فإنه يكتشف حريته، فالإنسان هو استقلال العقل وحرية الإرادة. وتشمل الحرية حرية القول والاعتقاد والاجتماع، حرية القول تمنع الرقابة، وحرية الاعتقاد تمنع التكفير والتفتيش في ضمائر الناس، وحرية الاجتماع تمنع تدخل أجهزة الأمن والشرطة. والحرية لا تعطى بل هي حق الإنسان يدافع عنه ويحرص عليه ويستشهد دونه. يقول فولتير " إن الأمر بيدك أن أردت أن



تتعلم كيف تفكر. لقد ولدت ولديك روح. أنت طائر  
في قفص محاكم التفتيش. لقد قصت محاكم التفتيش  
جناحيك، ولكنهما يمكن أن يعود إليك" فالحرية هي  
أساس الخلق والإبداع في الفكر والآداب. يقول  
فولتير أيضاً " إن أكبر شر يصيب رجال الفكر  
والأدب هو أن يحاكمهم الأغنياء، ويراقبون الجهلاء".

٣- ولما كانت الحرية ليست للفرد وحده بل للجماعة  
أيضاً، فإن الحرية الجماعية تتمثل في النظام  
الديموقراطي. وضع روسو نظرية " العقد  
الاجتماعي" فالشعب مصدر السلطات، وسيادة  
الشعب مطلقة لا يكن تجزعتها أو الاستثناء منها  
بحجة الأمن العام أو الانحراف بها والتلاعب عليها  
بمؤسسات شعبية فارغة بلا مضمون. الحاكم هو  
المعبر عن إرادة الشعب، وسلطته مستمدة من  
الجماعة التي خولت له بحرية تامة تدبير الأمور  
العامة. وبالتالي فلا يوجد " حق ألهي " في الحكم أو  
سلطة موروثية، أو عهد ملك لأمير، أو كاتم الأسرار  
وحافظ العهود لصديق! الحاكم منتخب انتخاباً حراً

من الشعب. يقول فولتير " يصيح الدكتاتور بأنه يجب وطنه وهو في الحقيقة لا يجب إلا نفسه!" إن الديمقراطية هي أفضل نظام ملائم للطبيعة البشرية أما الثيوقراطية فإنها تنتهي إلى الطغيان. والملكية أيضاً نظام ينتهي إلى الطغيان إذ لا يراعي الملك إلا مصالحه الخاصة. وينكر فولتير على رجال الدين تدخلهم في شؤون الدولة وسيرهم في ركاب الحكام. في النظام الديمقراطي لا يقسم الناس إلى سادة وعبيد. يقول فولتير " يجب أن نتفق على أن كل الناس قد ولدوا متساوين، ثم أصبح النصف سادة عن طريق القوة والدهاء، وأصبح النصف الآخر سادة عن طريق القوانين. "

٤- ولما كانت إرادة الشعب هي مجموع إرادات الأفراد فإنها تبغي الصالح العام للجميع. ومن ثم تؤدي الحرية السياسية بالضرورة إلى الحرية الاجتماعية، ويفرض النظام الديمقراطي السياسي نظاماً اجتماعياً يقوم على المساواة وتحقيق العجل بين الناس. فقد كتب روسو " مقال في نشأة اللامساواة

بين الناس" يبين كيف ينشأ الظلم الاجتماعي وقسمة المجتمع إلى طبقات، أغنياء وفقراء، وملاك ومعدمين. لقد كان الإنسان يعيش على الطبيعة أولاً، لا يعرف الملكية، فلما جاء إنسان ووضع يده على قطعة من الأرض، وأخطأ بسياج وقال هذه لي، جاءه إنسان آخر ينازعه ادعاه ويقول له: هذه لي وهنا ينشأ الظلم الاجتماعي، ويظهر الاستغلال، وتتشب الحروب، فليس السارق هو الذي ينازع الآخر ملكيته كما يدعي القانون بل السارق هو هذا الإنسان الأول الذي وضع يده على شيء وادعى ملكيته. فالملكية هي بداية انحراف الإنسان. ثم تنشأ التقاليد للمحافظة على أوضاع الظلم، وتبدأ الرذائل بظهور عواطف الكبرياء والتعالي واحتقار الآخرين. ثم ينشأ القانون والمجتمع المدني للمحافظة على السرقة وحماية المكاسب الطبقة. ولكن "العقد الاجتماعي" هو العلاج لما ينشأ عن الملكية من أضرار. فتنشأ الدولة، وتسن القوانين، وتؤلف الحكومات، وتدون الدساتير من أجل أن يأخذ الفقراء

حقهم من الأغنياء، وأن يأخذ الضعفاء حقوقهم من الأفوياء. فالدساتير جمهورية تقوم على العدالة الاجتماعية وليست ملكية تقوم على الدفاع عن الأرستقراطية ضد غالبية الشعب. كان روسو من عامة الشعب، أدرك مفسد الأرستقراطية. وكان جمهوريا معاديا للملكية فرأى الطبقات الاجتماعية، أكثرية في بؤس وأقلية مترفة. والملكية هي الراحية لهذا النظام فهي أساس الفساد.

٥- ولكي يحافظ الفرد على استقلال عقله، وحرية إرادته، ولكي يحافظ الشعب على نظامه الديموقراطي والاجتماعي لا بد من تربيته من أجل تقجير طاقات المواطنين وإطلاق روح الخلق والإبداع فيهم. أما مناهج التربية القائمة على التلقين والحفاظ على التراث والتمسك بالقيم فهو قتل لروح الشعب وقضاء على روح المواطن. أما إذا تربي المواطن على حرية الفكر. وأخذ زمام المبادرة والتصدي للقضايا العامة فإنه يصبح عنصراً فعالاً بمشاركة في توجيه نظام الحكم وفي الرقابة عليه

بدلاً من أن يظل متفرجاً على الأحداث، يندب حظه العائر على الملاء ويلعن الحكومة في سره. ولا تقتصر التربية على إعداد " المواطن " وهو لقب الثورة بل تمتد إلى تربيته العملية والمهنية. فالمواطن هو العامل المنتج وليس صاحب رأس المال المستهلك. المواطن هو العامل الشريف الذي يكسب قوت يومه بيده وعينه على الحكومة يراقب ويقوم. لقد كتب روسو " أميل " من أجل تربية الشعب على الحرص على مكاسبه والدفاع عن حقوقه حتى لا يطغى الحكام إذا ما جهلت الشعوب.

٦- ولما كان الشعب هو إحدى لحظات التاريخ، فإن الجماهير هي صانعة التقدم فتسير الإنسانية دائماً نحو الأفضل. إن العناية الإلهية في حقيقة الأمر هو قانون التقدم، ولقد ساهم الأنبياء في تقدم الوعي الإنساني كما ساهم الثوار والمصلحون. يرى فولتير بعض عقبات للتقدم ممثلة في رجال السياسة بالنسبة للطغيان ورجال الدين بالنسبة للتعصب، ولكن الإنسانية قادرة بعقلها اللامحدود على التغلب على

كل مظاهر الطغيان والتعصب. أن التقدم كامل في طبيعة الإنسان والإنسان قادر على تحقيقه دون ما حاجة إلى الانتساب إلى الشعب المختار أو انتظام المخلص. صحيح أن الإنسان لا ينتظر قدره متواكلاً مثل " صادق " في رواية فولتير ولا يتفاعل بالرغم مما حدث له من مصائب تصل إلى حد الخزي والعار والهوان كما يفعل " كانديد " في رواية فولتير ولكنه يعمل حريصاً على كرامة نفسه وأميناً على حقوق الناس.

## أحاديث في الدين والتحرر الثقافي(\*)

### أ-تحرر العقل العربي :

١-لماذا لم يتحرر العقل العربي؟ هل لأنه لم يمر بفترة ومرحلة تشبه عصر النهضة الأوروبية؟

لا يمكن الحديث عن العقل العربي والعقل الفرنسي والعقل الألماني، فهذه مصطلحات تكشف عن مواقف عنصرية نشأت في الغرب منذ القرن الماضي. وما زال يتم الترويج لها في إسرائيل عن قصد بديل آخر كتاب صدر لبنتاي بعنوان " العقل العربي" ولدينا عن غير قصد وتبعية للآخرين. ولكن هناك الفكر. ولا يمكن أيضاً أن نطلق عليه العربي، فالفكر لا جنسية له، بل هو الفكر الإسلامي أو فكرنا القومي إن شئنا.

---

(\*) حوار مكتوب مع الصحفي محمد عثمان من مجلة " روز اليوسف " في القاهرة ، ١٩٧٧ ولكنه أثر نشره في مكان آخر.

كما يصعب الحكم عليه بالتححرر أو عدم التححرر فهذه أحكام مطلقة لا تصدق على عملية تاريخية ومسار طويل تساهم فيه الإرادات الفردية والجماعية. وبالتالي يكون السؤال أصح عن شروط التححرر أو درجة التححرر أو نسبة التححرر أو أوجه التححرر. ولا تكون الإجابة علمية عن طريق أخذ نمط آخر من الغرب أو الشرق تقاس عليه عملية التححرر. فكل حضارة نمطها الخاص، النمط الصيني غير النمط الأوربي، والنمط الهندي غير النمط الأمريكي، وبالتالي ليس عصر النهضة الأوربي مقياساً للتححرر وأن كان يعطي نموذجاً للتححرر في إطار النمط الغربي القائم على الانفصال بين الماضي والحاضر وليس الاتصال.

ومع ذلك يمكن الإجابة على السؤال على النحو الآتي:  
بعد انتهاء الحضارة الإسلامية في دورتها الأولى في القرون السبعة الأولى وأعطتنا نموذجاً أولاً لنشأة الحضارة وتطورها واكتمالها في القرنين الرابع والخامس، جاء الغزالي وهاجم العلوم العقلية، ودعا إلى العلوم الذوقية. ولم تفلح بارقة ابن رشد في القرن السادس في وقف التيار المناهض للعقلانية. فجاء ابن خلدون ليؤرخ للحضارة الإسلامية في الدور الأول



محددًا عوامل النشأة ومركزاً على أسباب الانهيار. ثم استمرت الحضارة الإسلامية بطريق آخر. في القرون الخمسة التالية أبان الحكم العثماني، تؤرخ لذاتها، وتدون إبداعاتها ما دامت عاجزة عن الإبداع، وهو عصر الشروح والملخصات. ولكن منذ قرنين، منذ محمد بن عبد الوهاب، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد عبده، والسنوسي، والمهدي، والشوكانبي، والألوسي، بدأنا " الإصلاح "، وهو سابق على النهضة أي إعادة الحياة إلى الموروث الديني، وتخليصه مما علق به من خزعبلات وخرافات. فطهارة الدين، ونقاء الإيمان شرط أولي سابق على أية نهضة. ولكنه ظل إصلاحاً نسبياً أشعرياً في التوحيد وإن كان معتزلياً في العدل، أي أنه مازال قائماً في نطاق السلفية الأشعرية التي سادت منذ ألف عام دون تقليصها ثم إيجاد البديل الاعتزالي العقلاني لها. كان التحرر إذن محاولة نسبية فقط فيما يتعلق بقدر العقل على التمييز بين الحسن والقبيح والإرادة الحرة ولكن ليس فيما يتعلق بتصور الله أو النبوة أو المعاد أو السياسة. فالعقل ما زال في حاجة إلى نبوة، والمعاد مازال يدفع بالناس إلى التفكير فيما وراء العالم بعد الموت، وليس في هذا العالم أثناء

الحياة، والسياسية مازالت مركزة حول صفات الإمام وليس حول المؤسسات أو الجماهير ودورها سادت الأشعرية ألف عام، وظهر الاعتزال على مدى ثلاثمائة عام ثم انتهى والإشكال إذن هو أن السلفية في حياتنا مازالت لها الأولوية على العقلانية. والاعتزال يعني أن يكون العقل قادراً على تصور الحقائق، الله كمبدأ وليس كشخص، الإنسان حر عاقل، والطبيعة مستقلة لها قوانينها الثابتة، والإنسان له ماضٍ وله مستقبل، ولكن يعيش في حاضره بعمله وجهده في مجتمع ودولة يختار نظامها، وعليه واجب " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" إذا استطعنا إيجاد الأشعرية إلى جانب الاعتزال تحرر العقل وأرسينا قواعد النهضة وشروط التقدم.

٢- يرى البعض أن هناك فرقاً يصل إلى ١٦٠,٠٠٠ عام بين العقل الأوربي والعقل العربي، لأن العقل الأوربي يدخل الآن مرحلة تغير كفي في جديدة. ما رأيكم؟

إن أخطر ما يهدد أمة هو اليأس، اليأس من نفسها، والولولة المستمرة، والإحساس بالنقص أمام الآخرين، وفي

معارك التخلف والاستعمار، يكون ضد اليأس في صالح أعداء الأمة لأنه يقضي على إيداعها، ويشل حركتها، ويجعلها تحول التبعية إلى سلوك دائم، وتصبح حضارة الآخرين، والحضارة الغربية نموذجاً لها، هي الحضارة الفريدة الواحدة التي تلحق بركبها كل الحضارات الأخرى.

وأكبر مثل على ذلك ما يروج بيننا باسم " الصدمة الحضارية" ومؤداها أن معدل إنتاج الغرب أكبر بكثير من معدل اللحاق به، وأنه كلما حاولنا اللحاق بالغرب، فإن المسافة تتسع بيننا حتى تصل إلى مالا نهاية، وبالتالي يحكم علينا بالتخلف الأبدي، وعلى الغرب بالتقدم الأبدي ونظل تابعين إلى الأبد، وقد ننقرض لأنه قد لا يكون للتابع مكان في هذا العالم، وخطورة ذلك هو جعل الغرب باستمرار نقطة الحالة، ومعيار التقدم، ومقياس كل شيء... وهو يدل على موقف مغترب يصل إلى حد العمالة والخيانة، والتكرار لقدرات الأمة على الخلق والإبداع، وانسلاخ عن ماضيها وتاريخها وأصالتها، فالغرب ذاته ليس نمطاً فريداً، عبقرياً على غير منوال، بل إنه ضم كل نتاج الحضارات السابقة عليه من الصين والهند وفارس واليونان ومصر القديمة،

والحضارة الإسلامية، والتراث الأفريقي والمكسيكي ... الخ. وأخفي هذه الروافد حتى يشع هذه الأسطورة وهو أنه نموذج عبقرى فريد لا تقدر أية حضارة أخرى على الإتيان بمثله " ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً " وعلى هذا النحو تتفصل الشعوب غير الأوروبية من تراثها، ومواطن إبداعها، وشروط نهضتها، وتتحول إلى حضارات مقلدة تابعة للغرب، فتم الهيمنة للحضارة الغربية. بعد أن كانت له الهيمنة العسكرية من خلال احتلال الأرض والغزو، ثم الاقتصادية من خلال نهب الثروات والموات الأولية وغزو الأسواق والشركات المتعددة الجنسيات، ثم السياسية من خلال الأحلاف ومناطق النفوذ، ثم الثقافية من خلال نشر الثقافة ومراكز البحث الإعلام، وأخيراً الحضارية من خلال بث اليأس وإجهاض العقول، وتحويل كل الشعوب غير الأوروبية إلى مستهلكة ناقلة للعلم وليس إلى مبدعة وخالقة له. وقد نهضت الصين، وتحررت فيتنام، ونشأت علوم اجتماعية وطنية في أمريكا اللاتينية، وتحررت شعوب العالم الثالث ضد النمط الأوروبى، وبنموذج وطنى أصيل.

كل شعب يعيش مرحلته التاريخية، إذا كانت للغرب  
الريادة منذ خمسمائة عام فإن هذه الريادة قَاب قَوْسَيْنِ أو  
أدنى من الانتهاء، فقد ظهرت ريادات أخرى تبشر بمستقبل  
قريب في الصين والهند والمكسيك وفي الأمة العربية، وفي  
العالم الثالث بوجه تعام الذي أصبح يمثل نوعاً من الضمير  
العالمي. فالتقدم لا يستمر إلى الأبد لكل شعب، كل شعب له  
دورته، وقد قاربت الدورة الأوروبية على الانتهاء. بل إن  
مفكري الغرب وفلاسفته مثل اشبنجلر وهوسرل وبرجسون  
ونيتشه وشير ينعون حضارة الغرب لأهله، يتحدثون عن  
أفول الغرب، انتحار الغرب، قلب القيم، وينتهون إلى العدمية  
المطلقة. وخرجت آلاف الدراسات عن مخاطر المجتمع  
الصناعي المتقدم، وتهديدات الحاسبات الآلية للحياة الإنسانية،  
وتلوث البيئة وحوادث الانتحار والبطش والجريمة والعنف،  
مظاهر الفساد والانحلال والاستغلال. فإذا كان العرب ينعي  
ذاته لنا فما بالناس نباركه ونتخذة نبراساً لنا ومقياساً للتقدم  
فنبعث في روحنا اليأس، ونقتل أنفسنا بأيدينا؟

٣- يرى بعض المفكرين أن المنطقة العربية نتيجة  
تخلف العقل العربي سوف تتحول إلى ما يشبه  
الهنود الحمر؟ وأن الحضارة العربية تشبه حضارة  
الانكا؟

إن إدانة الذات وتعذيبها إنما تنشأ من عدم الإحساس بها  
أو بعقدة النقص في مواجهة غيرها. وإن الذي يعتبر  
حضارتنا تسير نحو الفناء والانقراض إنما يعبر عن مجرد  
أمني ما أنزل الله بها من سلطان، ويكون أكبر داعية للغرب،  
ومروج لأسطورة الصدمة الحضارية مشعاً اليأس في قلوب  
الأمة، في مقابل نهضة إسرائيل الجديدة، ولم شعبها من  
الشتات، وكان حركات التحرر الوطني لم تحدث في جيلنا،  
وكان محاولات النهضة منذ أكثر من قرن من الزمان،  
بالرغم من نسيئتها، لم تتم، ولم تحدث أثر فينا! بل أن  
المستشرقين أنفسهم الذين روجوا لمثل هذه الأسطورة قد  
تخلوا عنها. وأن أعتى النظريات العنصرية التي جعلت  
الجنس الآري وحده هو الصانع للتقدم في مقابل الجنس  
السامي المختلف بطبعه قد انتهت أمام شواهد التاريخ. لكن  
يبدو أن " العلوم الحضارية" في الغرب قد ورثت هذه

النظرية القديمة ووجدت لها المروجين بيننا الذين يرون حضارة الغرب هي الحضارة العالمية الوحيدة، ويسعون إلى سيادتها وانتشارها والقضاء على كل الحضارات المحلية الأخرى للشعوب غير الأوروبية.

نحن لسنا غرباء عن حضارتنا، ولسنا مستشرقين، بل هي جزء منا، ونحن جزء منها، نحن مسئولون عنها، ولسنا متفرجين عليها التخلف والتقدم عملية تاريخية حية حركية وليست جواهر ثابتة وصفات مطلقة لشعب دون شعب. بل أن هذه الحضارة التي يرى البعض فيها سائرة إلى الانقراض هي أساس حضارات العالم. فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية وريثة لحضارات ما بين النهرين في العراق ولحضارات الفينيقيين في الشام وحضارة مصر القديمة على ضفاف النيل. وقد قامت الحضارة الإسلامية على مدى سبعة قرون، رائدة لحضارات العالم، تمثلت حضارات الهند وفارس واليونان والروم، وأبدعت، وأنتجت، وتزحم عنها الغرب في بداية نهضته. لم تخرج نظريات في الغرب تنمي شعوبه وتؤله حضارة المسلمين بل ظهر نقاد لحضارة المسلمين ولشرحهم على أرسطو. كما ظهر فلاسفة وعلماء

ومفكرون أحرار يستأنفون الفكر الإسلامي والعلم الإسلامي  
والنهضة الإسلامية.

إنه عينا نحن هو أن نؤله الآخرين، وأن نتنكر لقدرات  
الذات، ولا يأخذ هذا الموقف إلا من انسلخ عن حضارته وباع  
نفسه لحضارات الغير بثمن بخس دراهم معدودة أما لولاء  
طائفي للغير، أو لتعصب ديني من الأقلية لتراث الأغلبية وأن  
حضارة الأنكا لفي ازدهار، وتبعث المكسيك حضاراتها  
القديمة، وتقيم أمريكا اللاتينية علومها الإنسانية الوطنية في  
مقابل علوم الغرب، بل ظهرت نظريات حضارات خليج  
المكسيك كأولى حضارات العالم. فهناك ظهرت الأهرامات  
وهناك تعانق المصريون القدماء. كما قامت الصين بنهضتها  
الحالية حتى في العلوم الطبيعية في علوم الطب والكيمياء  
وعلوم الذرة ابتداء من التراث الصيني الخالص. كما قامت  
فيتنام باستعمال الوسائل المحلية الخالصة، السراييب والبنادق  
داخل غابات الأشجار في مواجهة أعتى آليات الحرب  
الحديثة في الغرب ... الخ. ألم يأن الأوان لإعادة النظر في  
ولائنا القومي، هل هو للغير أم للذات؟



#### ٤- هل هناك مفكرون عرب. أما أنهم مجرد نقلة للفكر الغربي فقط؟

لا يعني المفكر بالضرورة ما حدث في الغرب من اعتبار المفكر صاحب نظرية أو مذهب. فقد أسقط الوعي الأوروبي في عصر النهضة كل الغطاء النظري السابق الذي ورثه من العصر الوسيط وتراث الكنيسة، فأصبح الواقع عارياً من أي غطاء نظري بديل، وهنا جاء دور المفكر والعالم في إيجاد غطاء نظري آخر معتمداً على جهده الخاص، ووسائل المعرفة الإنسانية الحسية والعقلية والوجدانية بعد رفضه كل الوسائل المسبقة للمعرفة بعد اكتشاف تعارض الكتب المقدسة مع حقائق التاريخ، وتعارض عقائد الإيمان مع أبسط حقائق العقل والبدية. فظهرت النظريات والمذاهب الغربية مثل الحسية والعقلية، والمثالية والواقعية، والكلاسيكية والرومانسية ... الخ، كل منها رد فعل على الآخر، يبتز جزءاً من الواقع، فيجيء مذهب آخر ليعزز الجزء الآخر، وهكذا حكمت المذاهب الغربية قوانين الأفعال وردود الأفعال. ثم نقلنا ذلك نحن، وتصورناها علوماً ونظريات، ومذاهب مستقلة عن الزمان والمكان خارج

ظروف نشأتها ومكونات بيئتها، دعاية لأنفسنا وتشدقا بالجديد، وحرصا على الكسب، حتى أصبحنا وكلاء حضاريين للغرب وعملاء لمذاهبه، ففرشنا على أرضنا كما من المذاهب، والواقع لدينا مازال مغطى بغطائه النظري التقليدي الموروث، فوضعنا قشورا فوق الأعمال، لم تؤثر، بل تتساقط إذا ما تحركت الجذور.

فالمفكر لدينا له معنى آخر تماماً، ينبثق من المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا. فنحن مازلنا، وقد بدأنا ذلك منذ أكثر من قرون، في عصر الإصلاح الديني نحاول أن نتجاوزه إلى عصر النهضة. وبالتالي يكون كل مفكر لدينا هو بالضرورة مصلح ديني، يعيد النظر في معنى العقيدة، ويعيد الحضارة لها، ويعطي الأولوية للمعاملات على العبادات، وللأعمال على الأقوال، وللدنيا على الآخرة، وللعقل على النقل، وللحرية على الجبر، ... الخ، فإذا ما تم الإصلاح الديني على نحو جذري أمكن لجيلنا، وتلك هي مهمة، الانتقال إلى عصر النهضة، ومفكر عصر النهضة هو الذي يتصدى للموروث القديم محاولاً نقده وإعادة بنائه، والتحرر من معوقاته، وأخذ نقاط قوته، واكتشاف الطبيعة

مصدراً للعلم، والحواس والعقل أحد وسائله، واعتبار الإنسان مركزاً للعالم، والحاضر أولى من الماضي، والإنسان جسد قبل أن يكون روحاً. يقوم مفكر عصر النهضة بهذا التحول الجذري في محاور الحضارة ومستوياتها ولغتها ومناهجها حتى يمكن بعد ذلك أن يتحرر العقل ويتجه نحو الطبيعة. ويتم تطبيق العقل وتفجيرها في المجتمع فتتسأ الثورات الاجتماعية قبل الثورة الصناعية، ولكن لسوء الحظ جعلنا أنفسنا وكلاء حضاريين للغرب، ننقل ما ينتج، ونترجم، ونؤلف مترجمين، منسقين بين المعارف، ولم نقم بمهمة جيلنا أي إتمام الإصلاح الديني على نحو جذري ثم نقله إلى نهضة شاملة. وفرحنا بألقاب مفكرينا: وضعي، بنيوي، مثالي، واقعي، علمي، وجودي، تحليلي، روماني، كلاسيكي، تكعيبي، سريالي، وأعطيناهم الجوائز في عيد العلم حتى أصبحوا فقاعات سرعان ما تتفجر، لأنها مجتة الجذور، أمام أي مد أصيل من تراث الأمة وتاريخها.

## ٥- ما الفرق بين ما يتم من نقل الآن للفكر الغربي وما كان يحدث في فترة ازدهار الحضارة العربية؟

نشأت حضارتنا القديمة بفضل الوحي فقبل الوحي كان لدينا الشعر العربي وكان فيه سجل حياة العرب، وكان لدينا بعض العرف والعادات والتقاليد والقيم العربية والموروثة، ولكن بفضل الوحي وحوله نشأت الحضارة الإسلامية. وقد امتاز الوحي بأنه كان نداء للواقع " أسباب الزوال " متطوراً متكيفاً مع القدرة البشرية " الناسخ والمنسوخ " وبعد عصر الفتوحات بدأت الترجمة بالتعرف على حضارات الآخرين دون ما تخوف أو تهيب أو اتهام بأنها أفكار مستوردة وتمت الترجمة عدة مرات أما من خلال لغات متوسطة كالسريانية أو مباشرة من اليونانية إلى العربية وتأسيس " ديوان الحكمة " لهذا الغرض. ورعت الدولة الترجمة والمترجمين. ولكن لم تستمر الترجمة أكثر من قرن من الزمان، القرن الثاني، حتى ظهرت بعده بوادر التأليف، وخرج المفكرون يتمثلون القديم ويبدعون الجديد فخرج لدينا الكندي والفارابي وابن سينا بعد ثابت بن قرّة، وحنين بن إسحق، واسحق بن حنين، ويحيى بن عدي كمترجمين، قاموا بالشرح ثم بالتأليف. استطاع

القدماء الانفتاح على الحضارات السابقة بلا تحيز مسبق. وتمثلها. واستيعاب ما يتفق مع الذات والرد على ما يخالفها. أما نحن الآن، فلا نحن وعينا بما فعله القدماء، ولا درسنا عمليات التمثيل والاستيعاب، وكيفية التعبير عن مضمون الذات بلغة الغير، وأصالة الأنا بمصطلحات ومفاهيم الآخر دون ما وقوع في الاغتراب، ولا نحن استأنفنا نفس العملية مع الحضارات الغازية المجاورة الحالية وعلى رأسها الحضارة الأوروبية. فانفصلنا عن القدماء. وجهلنا التراث، ونقلناه كما دون فهمه كيفاء، وترجمنا من الغرب دون ما تمثل أو وعي أو استيعاب، فتراكم الكم الغربي عن واقعنا. فحدثت الازدواجية الثقافية بين أنصار القديم، أهل السلف، وأنصار الجديد، العلمانيون الغربيون، وواقع الفصام في شخصيتنا القومية بين الأزهر والجامعة، بين التعليم الديني والتعليم الدنيوي، فتراكم فوق الواقع علم القدماء، والعلم الغربي، وأصبح عقل الأمة مشحوناً من هذين المصدرين دون ما وحدة، ومطحوناً بين دفتي الرحي دون ما خلاص. فوقع الاغتراب في حياتنا، الاغتراب عن القدماء، والاغتراب عن المحدثين. وأصبح البعض يمثل أهل السلف، والبعض الآخر

يمثل الخلف. البعض يرى نفسه في فكر الفقهاء أو الصوفية أو المتكلمين والبعض الآخر يري مستقبله مع الماركسيين أو الوجوديين أو العقلانيين أو الاشتراكيين أو الرأسماليين، والحاضر نفسه محاصر بين هؤلاء وهؤلاء لا يجد له مخرجاً، وكلاهما نقله بصرف النظر عن مكان النقل ومصدره وطالت فترة التعليم عن الغرب أكثر من اللازم، فما زلنا نترجم أكثر من قرنين من الزمان، ومازلنا نقيم مشاريع الترجمة، ونرى نهضتنا في الترجمة دون ما استيعاب أو إدراك لوظيفة التعلم وعدم تمييز فصل القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. ولم يظهر فينا الإبداع إلا في نقاط متفرقة وعند أفراد معدودين اعزلوا عن مجتمعاتهم حرصاً على وعيهم الذاتي المستقل (جمال حمدان).

٦- حدث انهيار هائل في الفكر والثقافة في السنوات العشر الماضية ما تفسرك بسهولة هذا الانهيار والتغير في المفاهيم، وتقبل الناس لهذا التغير؟

لقد بدأ الانهيار منذ أكثر من عشر سنوات، ولكن آثاره هي التي بدأت في الظهور بشدة منذ عشر سنوات، فقد بدأ فجر النهضة العربية والإسلامية منذ القرن الماضي ابتداء

من ثلاثة تيارات متميزة ومتقاربة في آن واحد. التيار الإصلاحى ابتداء من الأفغانى، والتيار الليبرالى ابتداء من الطهطاوى، والتيار العلمانى ابتداء من شبلى شميل. وقد استمر كل تيار عند ممثليه ولكنه ابتداء فى الهبوط بمجرد الارتفاع، وكأن الصاروخ قد وقع بمجرد الانطلاق، ولم يستطع اختراق حجب الفضاء. فقد هبطك الإصلاح الدينى من الأفغانى إلى محمد عبده إلى المنتصف، بعد أن أثر ترك الثورات السياسية وفضل الإعداد التربوى، وشارك فى الثورة العربىة ثم انقلب عليها. ثم هبط مرة أخرى إلى النصف عند رشيد رضا، وتحول الإصلاح إلى حركة سلفية. ثم حاول حسن البنا تلميذ رشيد رضا النهوض من جديد عن طريق تجديد الجماهير، وأصبحت جماعة الإخوان المسلمين كبرى الحركات الإسلامية الحديثة. ولكن اصطدام الحركة بالثورة المصرية وبالثورات العربىة الأخرى جعلها تنزوى، وتتشكل بين جدران السجون فخرجت الحركات الإسلامية عنيفة متصلبة لا تقبل الحوار وتكفر كل ما عداها كرد فعل على ما حدث للحركة الإسلامية على يد الثورات العلمانية. فتحول الإصلاح إلى سلفية، والانفتاح على حضارات

الآخرين إلى انغلاق على الذات، وتقلص المشروع الإسلامي في مواجهة الاستعمار والصهيونية في الخارج، والتسلط والفقر في الداخل إلى مجرد إعلان الحاكمية كشعار ومبدأ.

كما تحولت الليبرالية التي بدأها الطهطاوي إلى قومية مصرية، وليبرالية غربية عند لطفي السيد، وطه حسين، والعقاد، وتحولت الاستشارة إلى تعميم، والحرية إلى تسلط، بعد الثورة المصرية وسيادة الرأي الواحد والحزب الواحد. وانقلب الفكر الليبرالي إلى فكر سلطوي وظيفته تبرير قرارات السلطة، وانتهى تعدد الأحزاب إلى حزب السلطة، وخاف الإنسان الجهر بالرأي، وانتهت حرية الصحافة، وكأن الليبرالي كانت إنجازا سطحيًا عصفت بها النظم الثورية باسم الإنجازات الاجتماعية.

كما انتهت العلمانية العلمية إلى عكس ما انتهت إليه، وانقلب إسماعيل مظهر من العلم على الدين، وتحول المجتمع كله من العلمانية إلى الدولة الدينية، وأصبح العداء للغرب تعصبا وعداء للآخر دون ما نقد أو وعي حضاري بالذات، وازدواج العلم مع الإيمان، أو ارتباط بفعل المعجزات عن طريق التكنولوجيا، وأصبح مفتاحا سحريا لمشاكل العصر.



والسبب الرئيسي لهذا الانهيار الذي بدأنا نري آثاره المدمرة هو أن بدايات كل تيار لم تكن بدايات جذرية. فالإصلاح الديني ظل أشعريا في أسسه النظرية ولم يتحول إلى الاعتزال، وكأن النمط الغربي له في الصناعة والقوة والنظم البرلمانية نمطا للتحديث. والتيار الليبرالي أيضاً نشأ على منوال العرب وبناء على الإعجاب بمبادئ الثورة الفرنسية، ولكنه كان مجتث الجذور، لا يؤصل مفاهيم الحرية والمساواة من الداخل أي في تراث الأمة، فتحوّلت الليبرالية إلى أيديولوجية الطريقة الحاكمة وظل الشعب في جهله وتخلفه التاريخيين أما التيار العلماني فنشأ أيضاً مجتث الجذور لا أصول له ولا منابت، مقلدا للغرب، فسرعان ما انتهى إلى التغريب والانعزال عن الرافد الرئيسي التاريخي في ثقافة الجماهير. ولو كانت هناك بدايات أساسية جذرية مؤصلة لاستمرت النهضة وعاشت فترة أطول.

## ٧- ما جوهر الأزمة في تصوركم؟

جوهر الأزمة هو عدم إرساء شروطه النهضة من منظور تاريخي سواء في البحث عن الجذور الماضية أو في سبر أعماق الحاضر أو التخطيط لمراحل مستقبلية. فلا يمكن

تغيير المجتمعات بين يوم وليلة بناء على نمط خارجي هو في الغالب النمط الغربي.

يكمن إذن جوهر الأزمة في الآتي:

أ- عدم البحث في الجذور. فالتخلف له جذور في الماضي، والتسلط له جذوره، والفقر أيضاً له جذوره، وما لم يتم القضاء على هذه الجذور فإنه لا يمكن حل الأزمة نهائياً، وسنكتفي بالمسكنات الوقتية لها، ولكن سرعان ما تعود الأزمة للظهور. والجذور في التراث لأن التراث هو الرافد الأساسي في وجدان الجماهير الذي يكون ثقافتها، ويعطيها نظرياتها، ويوجه سلوكها. فطالما لم تنتزع جذور الأزمة من التراث القابع في وجدان الجماهير فستظل الأزمة قائمة.

ب- عدم رصد دقيق لمكونات العصر ومشاكله الرئيسية وتحويل ثقافة الجماهير وإعادة بنائها طبقاً لحاجات العصر. فتظل الثقافة دائماً في جانب محافظة تقليدية كأساس لإنجازات اجتماعية ثورية مثل الإصلاح الزراعي والتأميم والتصنيع والقطاع العام. فإذا ما

اختفت القيادة الثورية بالوفاة أو بالثورة المضادة  
انتهت الإنجازات الاجتماعية وانقلبت رأس على  
عقب دون أن تتحرك الجماهير لأن قوالبه الذهنية لم  
تتغير ولم تواكب الثورة.

ج- عدم الإحساس بالمراحل التاريخية، وغياب الوعي  
التاريخي في وجداننا المعاصر. فنكون محافظين  
تاريخنا وننشئ الليبرالية على النمط الغربي مع أنه  
الأجدى إيجاد البديل الاعتزالي من الداخل، ونكون  
مجتمعات تراثية مازال الدين فيها أحد المكونات  
الرئيسية لثقافتها، ونحاول أن نقيم دولا علمانية على  
النمط الغربي فيثور المد الديني ويثأر ويشد ويقضي  
على كل محاولات التحديث. ونكون مجتمعات  
خرافية سحرية ونحاول أن نؤسس مجتمعات علمية  
صناعية فننظر إلى الآلة نظرتنا للمعجزة، وإلى  
التكنولوجيا إلى السحر. فلا نحن مجتمع سيري  
الاشتراكية أو العلمية أو العقلانية في جيلنا بل نحن  
مجتمع معهد لها عن طريق نقد الموروث، والتحرر  
من التقاليد، واعتبار الطبيعية مصدراً للعلم، والإنسان

مركزاً للكون. الإحساس بالمرحلة إذن ضروري حتى لا نقع في السلفية التي تحيل الحاضر إلى الماضي، ولا نقع في الطفولة اليسارية التي تريد الحاضر إلى المستقبل فتسبق الأحداث، وتريد الحصول على النتائج دون المقدمات، فنضع العربية أمام الحصان.

## ٨- ما السبيل إلى الخروج منها؟

السبيل إلى ذلك هو تحديد موقفنا الحضاري الذي يتجلى في ثلاث اتجاهات<sup>(١)</sup>:

١- إعادة بناء التراث القديم حتى يمكن القضاء على معوقات التقدم من الجذور، وإيجاد البدائل التي نرسي عليها أسس التقدم الدائم دون ما خوف من ردة أو انتكاسه أو انهيار أو ثورة مضادة، أو إحياء للمحافظة كتيار تاريخي سائد في وعي الجماهير. ويتم ذلك عن طريق إيجاد البديل في كل علم تقليدي من الأشعرية إلى الاعتزال، ومن الفقه الافتراضي

---

(١) وهذا هو جوهر مشروع " التراث والتجديد" .

إلى الفقه العلمي، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن العبارات إلى المعاملات، ومن ترك الدنيا والزهد إلى الالتزام بها والعمل بداخلها، ومن الفناء عن الذات إلى إبقاء الذات، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات. وذلك يعني إعادة قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر.

٢- أخذ موقف من التراث العربي باعتباره التراث الذي نقف منه موقف التحدي. فلا يمكن الإبداع طالما أن التراث الغربي قد انتشر خارج حدوده طاعياً على الثقافات المحلية وقاضياً عليها. لابد من أخذ موقف منه، ورده إلى داخل حدوده الطبيعية حتى يمكن التحرر منه وإبراز الثقافات المحلية كشرط للإبداع، والانتقال من مرحلة نقل المعرفة إلى إبداع العلوم، ومن مرحلة تقليد الفنون إلى الإبداع الفني. وبالتالي تنشأ بيننا وبين الآخر علاقة صحيحة لا علاقة تبعية أو تقليد.

٣- إيجاد نظرية في التفسير تعيد قراءة النصوص المقدسة طبقاً لحاجات الواقع. فالواقع هو الحاضر،

وهو المحك في إعادة بناء التراث القديم أو أخذ موقف من التراث الغربي. المخرج من الأزمة هو التنظير المباشر للواقع، وحصر قضاياها، ورصد مشاكله، والتعرف على مصيره، ثم ذلك كله في الاعتبار وإعادة وضعه داخل الثقافات الوطنية للجماهير، والكتاب المقدس في مركز ومحورها الأول. لا بد أن تكون لدينا نظرية في التفسير، وفي قراءة النصوص، وفي فهم الواقع، حتى يمكن أن تحدث الوحدة في شخصيتنا القومية بين حضارة الكتاب وحضارة الطبيعة.

والقادر على القيام بهذا الدور هو الطليعة المثقفة الواعية بالتاريخ، القائد لحركة الجماهير، والقائمة بعملية التثوير. فهي الأقدر من الأحزاب السياسية والمؤسسات الثقافية. وقد كان الوعي الفردي باستمرار هدفه الوعي الجماعي. وكلاهما يكونان الوعي التاريخي. لا يوجد مخرج للأزمة عن طريق

القرارات بل بالعمل الهادئ الطويل لبناء الطويل لبناء ثقافة الأمة وإعادة تحديد دورها في التاريخ<sup>(١)</sup>.

## ب - قضية الديمقراطية:

السؤال الأول: أن أزمة الحرية والديمقراطية في عالمنا العربي الراهن هي أولى الأزمات وسببها جميعاً. وقد

---

(١) وقد تم تحقيق كثير من هذه التطلعات في كتاباتنا بعد ذلك على مدى عشر سنوات أنظر مثلاً، "موقفنا الحضاري"، "التراث والنهضة الحضارية"، "الفلسفة والتراث"، "التراث والتغير الاجتماعي"، "التراث والعمل السياسي"، "كبوة الإصلاح"، "الفكر الإسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي" في "دراسات فلسفية" ص ٩ - ٢٢٧، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨، وأيضاً "من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي"، "لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟"، "لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟" في "دراسات إسلامية" ص ٣٤٧ - ٤٥٦، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٠، وأيضاً "التراث والتجريد"، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، ص ٢٠٣ - ٢١٦، القاهرة ١٩٨٠، وأيضاً "من العقيدة إلى الثورة" محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، خمسة مجلدات، مذبولي، القاهرة ١٩٨٨.

ضاعت كل محاولتنا الأخيرة هباء من أجل تغيير الهياكل الاجتماعية والأبنية الاقتصادية وذلك لان قضية الحرية والديمقراطية لم تحل بعد، وهي الأساس النفسي والسلوكي الذي يسمح بالتغيير الجذري لمجتمعاتنا أو تقف حجر عثرة أمامه. لقد حاول الضباط الأحرار في ثوراتنا العربية الأخيرة على مدى ربع قرن من الزمان أحداث تغييرات جذرية في نظمنا الاجتماعية والسياسية: القضاء على الملكية، التحرر من الاستعمار، القضاء على الإقطاع، تأسيس القطاع العام، توجيه الدولة للنشاط الاقتصادي ... الخ. ولكنهم خلقوا أزمة الحرية والديموقراطية، فسيطر الرأي الواحد، واختفت المعارضة، وأصبح فكرنا القومي كله تبريراً إعلامياً مؤيداً للسلطة القائمة، فلعب الضباط الأحرار دور المفكرين الأحرار، فوضعوا العربية أمام الحصان. وأصبح التناقض واضحاً بين فترة ما قبل الثورات العربية الأخيرة التي سادتها الليبرالية في الاقتصاد وفي الفكر : مجتمعات إقطاعية رأسمالية حليفة للاستعمار ولكنها تقي بحرية الفكر والرأي والتغيير، وفترة ما بعد الثورات العربية التي سادت الاشتراكية في الاقتصاد وفي الفكر: مجتمعات اشتراكية



مناهضة للاستعمار ولكنها مخنوقة الفكر ليس لها الحق في التعبير عن آرائها<sup>(\*)</sup>.

إن قضية الحرية والديمقراطية في بلادنا هي الشرط الأساسي لكل تحديث، والتحديث هو الشرط الأول لأي تغيير في الأبنية الاجتماعية. فنحن نعيش في مجتمعات متخلفة ولا يمكن تغيير أبنيتها إلا من خلال قضية التخلف. فما أسهل من تغيير نظام اقتصادي إقطاعي أو رأسمالي إلى نظام اشتراكي والتخلف قائم في النظامين في صورة دكتاتورية النظام أو فوقيته أي بنائه من السلطة وبفعل الدولة. فإحداث التقدم في المجتمعات المتخلفة شرط أساسي سابق على تغيير أبنيتها الاجتماعية. ومن مظاهر التخلف في مجتمعاتنا أولوية القمة على القاعدة، والسلطة على الشعب، والحاكم على المحكومين، والرئيس على المرؤوسين، فنحن نعيش في مجتمعات أبوية السلطة فيها لرئيس القبيلة، وكبير العائلة، وأب الأسرة، وشرطي الطريق، وشيخ الخفر، وعمدة القرية.

---

(\*) مجلة " الإحياء " التي كان يصدرها المرحوم صلاح البيطار في باريس والتي توقفت بوفاته في آخر السبعينيات.

ولا يمكن أن تتغير الأبنية الاجتماعية إلا بعد ثورة العائلة على كبارها، والقبيلة على رئيسها، والأسرة على أبيها، والطريق على شرطية، والقرية على عمدتها. والخفر على شيخه. أي عندما يكون للقاعدة حق مناقضة القمة وفرض حقوقها عليها أو انتزاعها منها بحيث يتساوى الطرفان: القادة والقمة، الرئيس والمرووس، الحاكم والمحكوم ... الخ.

إن أزمة الحرية والديمقراطية في مجتمعاتنا الحالية إنما ترجع إلى المرحلة التاريخية التي تمر بها، مرحلة النهضة بعد مرحلتَي الأحياء والإصلاح الديني، فقد مر الغرب بمرحلة الإحياء في القرن الرابع عشر وبمرحلة الإصلاح الديني في الخامس عشر ثم وصل إلى مرحلة النهضة في السادس عشر. وتتمثل هذه المرحلة، في القدرة على نقد الموروث، وأعمال العقل، والاعتماد على الجهد الإنساني وحده دون تسليم بسلطة النقل أو بمسلمات السلطات الدينية أو السياسية، واكتشاف العالم الخارجي، واعتبار الطبيعة مصدرا للعلم والمعرفة والأخلاق والدين والقانون. ثم ظهرت العقلانية في السابع عشر من أجل سيطرة العقل على المعارف الإنسانية وتفجره في فلسفة التنوير في الثامن عشر

حيث تم قلب النظم السياسية من ملكية إلى جمهورية في الثورة الفرنسية حتى ظهور الاشتراكيات والثورات العلمية والصناعية في التاسع عشر ثم أزمة القيم والحضارة ومراجعة النفس الحساب في القرن العشرين. وبالتالي فإن نقل مجتمعاتنا العربية من مرحلة التقليد والموروث والسلطة إلى مرحلة الاجتهاد والتجديد وحرية البحث هو الشرط الأول لأحداث أي تغيير في النظم السياسية والاجتماعية.

ولتحقيق ذلك يجب البحث عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر ثم اقتلاعها من أساسها حتى تتحول مجتمعاتنا وتهتز أبنيتها تحت معاول النقد. ونقد الموروث والمسلمات والمقدسات هو البداية الحقيقية للتغيير اجتماعي. ولم كان النقد لا يتم إلا بالعقل، كان استعمال العقل هو بداية تنشيط مجتمعاتنا وتحريكها. والعقل هو العقل الطبيعي المرتبط بالحس والمشاهدة والتجربة، وبه يتم التأكيد على حرية الإنسان واستقلال إرادته ودوره في التاريخ وسيادته للطبيعة ومساواته للآخرين. يمكننا حينئذ اجتثاث هذه الجذور التاريخية التي تمكن وراء أزمة الحرية والديمقراطية وعلى رأسها سلطوية التصور، وحرفية

التفسير، وتكفير المعارضة، وتبرير المعطيات وهدم العقل. بعدها تستطيع مجتمعاتنا أن تواجه مشاكلها الفعلية وتعيد الاختيار بين الأبنية السياسية والاجتماعية المختلفة طبقاً لمصالحها واحتياجاتها.

السؤال الثاني: يصعب القول إنه كانت لدينا تجارب برلمانية تقليدية بعد ثوراتنا العربية الأخيرة في فترة ما بعد الاستقلال السياسي بل كانت في ظاهرها برلمانية وفي حقيقتها تسلطية. فالبرلمانات كلها كان يسودها حزب الأغلبية، وهو حزب السلطة الحاكمة سواء الذي كونته السلطة بعد الحكم مثل الاتحاد الاشتراكي العربي في مصر أو الذي تكون قبل الوصول على الحكم مثل حزب البعث العربي الاشتراكي بسوريا والعراق. وكانت مهمة الحزب تبرير قرارات السلطة وتأييدها سياسياً دون مناقشتها أو نقدها. وكانت نسبة الخمسين في المائة من الفلاحين والعمال مجرد مظهر، ولم يعبر ممثلو هذه الفئة، وهي أكثر من نصف مجتمعاتنا عدداً، عن مصالح العمال والفلاحين بل كانوا يعتبرون أنفسهم جزءاً من السلطة الحاكمة. وإن كان تعدد الأحزاب قبل ثوراتنا العربية الأخيرة معاباً في بعض

جوانبه بسبب التسابق على السلطة، والمنافسة الشخصية، وتمثيلها للإقطاع، وتعاونها مع الاستعمار والقصر إلا أنه استطاع الحفاظ على الحرية وحق المعارضة السياسية وظهور أجنحة وطنية تقدمية واشتراكية في أحزاب الأغلبية في ذلك الوقت مثل الطليعة الوفدية.

أما تجربة الحزب الواحد فهي وأن كانت تعبر عن مطالب الأغلبية في الحرية والاشتراكية والوحدة إلا أنها كانت تمثل دكتاتورية السلطة القائمة ولا تسمح بالمعارضة أو بتكوين أجنحة فيها. والدليل على ذلك فشل تجربة المنابر ثم تحولها إلى أحزاب مستقلة عندما بدأ منبر اليسار أو حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي في مصر القيام بالمعارضة الجادة وتقديم البرامج البديلة عن برامج الحكومة. أصبح الحزب الواحد هو حزب الحكومة، وغاب عنه دوره في قيادة الجماهير والدفاع عن مصالحها. وكان بحكم تكوينه من تخالف قوى الشعب العامل أن غاب دوره في الصراع بين حقوق الأغلبية ومصالح الأقلية. فأصبحت الرأسمالية "الوطنية" حليفاً للعمال والفلاحين! وانضم إلى الحزب الواحد كبار الملاك والصناع ورجال الأعمال وكل من يرغب في

الوصول إلى مراكز السلطة. ويرجع السبب في ذلك أيضاً إلى التخلف وأهم مظاهره التبعية للسلطة، وسيطرة القمة على القاعدة، وتسلط الواحد على الكثير.

ويبدو أن هذه الواحدية في الحكم تتبع من طبيعة المخزون الحضاري عند الناس. فحتي لو كان هناك نظام ديموقراطي ليبرالي لحولته الناس بالضرورة إلى نظام تسلطي، فالجماهير تود عبادة الأفراد وتآليه الحكام. فالله مسيطر على العالم، وفرعون إله مصر، وكما قال هيجل من قبل: في الشرق واحد فقط هو الحر والباقي كلهم عبيد، وما وصفه علماء الاجتماع والتاريخ على أنه " الاستبداد الشرقي"، وما طالب به المصلحون في القرن الماضي من أنه لا يصلح الأمة إلا " المستبد العادل " وما يقوله بعض العلماء المحدثين من أن نمط التحديث في الشرق هو الحاكم القوي صانع الدولة القوية في مقابل نمط التحديث. الغربي الليبرالي، كل ذلك تعبير عن بناء حضاري أساسي في وعي الجماهير. ولكن المهم هو توظيف هذا التصور الهرمي للعالم لصالح القاعدة وليس لصالح القمة. وبالتالي يكون قيام أيديولوجية سياسية واحدة تتبع من حضارة الأمة، وظهور

زعيم واحد، منقذا للأمة اعتماداً على الولاء المزدوج بين الزعيم والأمة هو نمط التحديث في مجتمعاتنا. ولما كان هذا الدين هو حضارة الأمة والثورة هو مستقبلها كان الثوري أو الإسلامي السياسي هو أيديولوجية الأمة والشيخ أو الإمام هو زعيمها بالإضافة إلى الرأي والمشورة بين أهل الحل والعقد دون تسلط أو طغيان البعض ودون خوف أو حين أو تملق أو نفاق البعض الآخر. وبالتالي يمكن الجمع بين الحزب الواحد الذي يعبر عن قلب الأمة وحضارتها واستقرارها في التاريخ وبين تعدد الأحزاب الممثلة في تعدد وجهات النظر من خلال الشورى. وثورة إيران العظمى خير شاهد على ذلك. فمستقبل الأمة مرهون بإنشاء الحزب الإسلامي الثوري الذي يعبر عن تراث الأمة ومصلحة الجماهير بقيادة العلماء.

السؤال الثالث: لما كانت أزمة الحرية والديموقراطية تتمثل أساساً في الإنفراد بالرأي الواحد. رأي الحكومة، وتكفير كل ما عداه من الآراء فإن قيام جبهة وطنية يكون هو الحل الأمثل لشرعية جميع الاتجاهات وحققها في التعبير على قدم المساواة، ولقد قامت حركات التحرير كلها على أساس جبهات وطنية في فيتنام وكوبا والجزائر وإيران وفلسطين إلا

الثورات العربية التي انفرد أحد تياراتها بالعمل السياسي والحكر على جميع التيارات السياسية الأخرى.

ولا تعني الجبهة الوطنية مجرد التعاون السياسي على مستوى التحقيق الفعلي للبرامج السياسية بل تعني أيضاً الاتفاق على الحد الأدنى من الأهداف القومية التي لا يختلف عليها أحد. فمثلاً بالنسبة لمجتمعاتنا العربية تتحدد أهدافنا القومية في ثلاث: الأولى تحرير الأراضي المحتلة والقضاء على جيوب الاستعمار في المنطقة واستئصال الغزو الصهيوني لها، أي القضية الوطنية. والثاني، القضاء على جميع مظاهر التخلف، مثل التفاوت الطبقي، الأمية، البيروقراطية، التسلطية، المركزية، أي القضية الاجتماعية. والثالث، تحويل الكم الجماهيري إلى كيف والقضاء على سلبية الجماهير ولا مبالاتها وإشراكها في الحكم أي قضية الحرية والديموقراطية. يمكن إذن الاتفاق على هذا الحد الأدنى من الأهداف القومية: الاستقلال الوطني، والعدالة الاجتماعية، والحرية والديمقراطية بحيث نلتقي عليها جميع الاتجاهات السياسية.



ومع ذلك يمكن تعدد المداخل النظرية لصياغة هذه الأهداف فقد يكون الإطار النظر لأحد الاتجاهات السياسية هي الماركسية، وقد يكون عند اتجاه آخر هو الإسلام الثوري، وعند اتجاه ثالث الوطنية الديموقراطية، وعند اتجاه رابع الليبرالية، ولكنها تصب جميعاً في وحدة الأهداف القومية. فتعد المداخل النظرية ووحدة البرامج السياسية هو شرط تأسيس الجبهة الوطنية. ويكون المحك في النهاية هو قدرة الإطار لهذا الاتجاه أو ذاك على إقناع الجماهير وتجنيدها وعلى تشخيص الواقع وتقديم الحلول لمشاكله. كما تتعدد المناهج العملية لتحقيق الأهداف القومية. فقد يبدأ اتجاه بتجنيد العمال والفلاحين أي الطبقة العاملة. وقد يبدأ اتجاه آخر بتجنيد المثقفين ورجال الدين. وقد يبدأ فريق ثالث بمحو الأمية أولاً وقد يبدأ فريق رابع بمحاولة إقامة ثقافة وطنية واحدة تكون بوتقة لصهر القوي الوطنية. قد يبدأ اتجاه بتربية الأفراد، وقد يبدأ اتجاه آخر بتغيير الهياكل الاجتماعية، وفريق ثالث بتغيير نمط الإنتاج الزراعي إلى النمط الصناعي. فتعد الأساليب العملية يشابه تعدد الأطراف النظرية في نطاق وحدة الأهداف القومية. ولنضرب المثل

بمصر حالياً إذ تتفق الاتجاهات السياسية الرئيسية فيها على عدم الاعتراف بالكيان الصهيوني ورفض معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية وهي الاتجاه الإسلامي عن الخوان، والاتجاه اليساري بجميع فصائله الممثلة في حزب التجمع الوطني، والناصرية الممثلة في رفاق عبد الناصر وحركة الضباط الأحرار، والاتجاه الليبرالي التقليدي الذي يمثله حزب الوفد. هنا يمكن إقامة جبهة وطنية من أجل الدفاع عن حق الجمع في التعبير الحر ومن أجل رفض معاهدة السلام ومازالت الأراضي العربية محتلة، والأطماع الصهيونية قد تجاوزت الأرض والشعب إلى الحضارة والتاريخ لتكون الصهيونية التاريخ الأوحـد لشعوبنا.

السؤال الرابع: صحيح أن الحركات النقابية لدينا لم تلعب دوراً رئيسياً في حياتنا السياسية وذلك لأن أي تنظيم من القاعدة ولا يخرج من القيمة لا يكون له أي أثر لأن وعينا التاريخي لم يعط للشعب أي دور في تقرير مصيره. وكان الأمر موكولاً أما للإرادة الإلهية أو للزعامة النبوية الإلهامية المخلصية. ويقتصر دور الشعوب على الطاعة والتفـيـذ أو التأييد والتمجيد. وقد كان بعض النشاط الذي

تمارسه النقابات يرجع أساساً للأيديولوجيا السياسية التي اعتنقها العمال وليس لدور النقابة وثقلها في التحرك السياسي.

وبالإضافة إلى أن وعينا التاريخي لم يكثرث بدور الشعوب فإن طابع المجتمع المتخلف جعل النقابات أيضاً لدينا على هامش الحياة السياسية. ويتمثل هذا الطابع في النظم السياسية السلطوية التي سادت مجتمعاتنا والتي لم تكن تسمح بوجود أية مؤسسات مستقلة تراجع عليها قراراتها مثل المؤسسات الدستورية أو التعليمية أو القضائية ومنها المؤسسات النقابية. كما أن قادة النقابات كانوا أقرب إلى تنفيذ أوامر السلطة السياسية منهم إلى تمثيل مصالح العمال وجماهير النقابات مثل قادة المؤسسات كلها حتى ولو كانوا في الظاهر منتخبين إلا أنهم في حقيقة الأمر مرشحو الحكومة. كما أن الطابع البيروقراطي للنقابات أفقدها حركتها ونشاطها. واقتصر دورها على جمع الاشتراكات إجبارياً من المنبع، وعمل مؤتمرات دورية لتأييد السلطة، وبعض الأنشطة الجزئية في ميدان الخدمات الاجتماعية ولم ير أعضاء النقابة نتائج ملموسة من انضمامهم إليها، ولم

يشاهدوا نضال زعمائها دفاعاً عن مصالحهم، مما جعلهم أقرب إلى السلبية منه إلى الإيجابية.

ومع ذلك، فإن تكون الجمعيات والهيئات والنقابات المهنية في هذه الظروف خطوة ضرورية لتحريك القواعد، وتجنيب الجماهير، وربط السياسة بمصالح الناس دون الاكتفاء بالشعارات العامة، خاصة إذا ما أفرز كل تجمع زعاماته الخاصة، والتفت حولها جماهير النقابة، والمطالبة بالحد الأدنى من الحقوق، والتنسيق مع باقي الجماعات، والمطالبة بحق التعبير والنشر في الجرائد والمجلات النقابية والانضمام إلى الاتحادات العربية والدولية، والقيام بمهام التربية السياسية للنقابيين.

إن الانتقال من مجتمع السلطة إلى مجتمع المؤسسات ومن مجتمع الأفراد إلى مجتمع القوانين هو الذي سيسمح بتنشيط النقابات ومشاركتها في الحياة السياسية. وتلك مهمة التحديث الشامل لمجتمعاتنا العربية.

## ج- من بيروت إلى النهضة: أسئلة واختيار<sup>(\*)</sup>:

ث. ج: أود أن ننطلق في هذا الحوار من سؤالين أساسيين: ما هو المشكل الرئيسي للتاريخ وللواقع العربي الإسلامي؟ وما هي الإشكالية المركزية لوضعنا الفكري - الثقافي في نظركم؟

---

(\*) منذ العدد ٢٣ من " الثقافة الجديدة " قررنا أن نجعل من اجتياح بيروت، من وضع القضية الفلسطينية، ومن انتشار الزمن الإسرائيلي، مدخلاً، وها نحن نستمر بتخصيص مكان القراءة المغربي في القرن التاسع عشر " وما طرحه د. حنفي يتم على أثر " ندوة إصلاح المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر"، وما طرحه د. حنفي من وجهة نظر في تحليل الواقع العربي الحديث، وإعادة صياغة إشكاليته. ولا يكفي القول بأن الحوار - الجدل هو الصيغة التي يطلبها وضعنا الراهن، وهو أيضاً وسيلتنا لتذويب الحواجز، لأن المهم هو كيف تطور الحوار نحو معرفة مؤسسة ومغيرة ترمي إلى الحوار في تكامله، وإلى المقاومة في إمكانياتها، وإلى السؤال في ضرورته .

ح. حنفي: لو أردت أن أعبر ليس فقط عن همي أنا، بل عن هموم المثقفين العرب، وأسمح لنفسني بالحديث باسمهم، لقلت إننا نعاصر ظاهرة فريدة في تاريخ المثقف العربي، هذه الظاهرة هي ظاهرة الإحباطات المستمرة، الإجهاضات المستمرة، وكأننا نقع بمجرد أن نتعلم السير، لم يحاول أحد حتى الآن أن يفكر: لماذا حاولنا ولكن هذه المحاولة تنتهي باستمرار إلى فشل أقرب مما نتوقع، حتى إننا نبذر ولا يأتي حصاد؟

أعطي نماذج من التاريخ، واسمحوا لي أن أعطي نماذج من مصر، ونماذج من العالم العربي ... بعد تعاليم الطهطاوي، وتعاليم الأفغاني وغيرهما، قامت ثورة عرابي في ١٨٨٢ باسم الدستور، والدفاع عن الفلاحين، والحرية ضد توفيق المتعاون مع الإنجليز. فإلى ماذا انتهت الثورة؟ إجهاض مبكر، وفشل، واحتلال. كانت المحاولة من الجيل الثاني، لطفي السيد وغيره، ومنها خرجت الأحزاب الوطنية المصرية. قامت ثورة ١٩١٩ بناءً أيضاً على فكرة الشعب، والحرية والدستور والنضال ضد الاستعمار ... وماذا كانت النتيجة؟ انتهت أيضاً إلى نوع من الليبرالية لا كنظام

سياسي، ولكن كنظام اجتماعي، كان الإقطاع، وبالتالي فشلت الحياة السياسية وضعفت قضية العدالة الاجتماعية. وبالغرم من النضال ضد الاستعمار، كان هناك نوع من التعاون مع باشوات مصر الوطنيين، ولكنهم كانوا يرون أن الحليف هو الغرب. ثم بعد ذلك، بعد ثورة ١٩١٩، استمر النضال ضد الإنجليز، ودخل الفكر الاشتراكي في أتون المعركة، وظهرت الطليعة الوفدية واليسار المصري، من خلال الحركات الوطنية، وفي أواخر الأربعينات كانت مصر تغلي، وكانت حلي بالثورة، واختطفها الضباط الأحرار، وقاموا ربما بأروع إنجاز على المستوى الاجتماعي فيما يتعلق بالإصلاح الزراعي، والتصنيع، وتكوين القطاع العام وإعطاء العمال حقوقهم، ولكن تحولت الثورة إلى ثورة مضادة من الداخل، وتحول المشروع القومي العربي من مناهضة الاستعمار والصهيونية إلى الاستسلام، من الدفاع عن الحريات إلى قهر وتسلط، من وحدة الأمة إلى تجزؤ وطائفية وحروب أهلية، من تجنيد الجماهير وإدخالها في أتون المعركة إلى نوع من أبعاد الجماهير، وتحول المشروع العام إلى أيدي الفئات الحاكمة. أقول إذن، هذه هي الظاهرة التي أسميها ظاهرة

الإجهادات المستمرة، ونحن أبناء جيل واحد، يعني لو أخذت المناضل العربي الذي قارب الخمسين عاما فستجد أنه عاصر معظم هذه الإجهادات، رأي الثورة العربية، ورأي الثورة المضادة، ولا ندري كم تجربته سيراها أيضاً. هذه الظاهرة هي التي أتوقف أمامها باستمرار، وأشخص بها المرحلة الحالية التي تمر بها المجتمعات العربية. ألا يمكن أن نضمن، مرة، ثورة دائمة بأي شكل كان؟ كيف نستطيع أن نطمئن إلى أن أي محاولة - سمها نهضة، سمها ثورة، سمها إصلاحاً، سمها تمرداً، سمها غضباً، لا تهم التسمية الآن - يمكن أن تتجح؟ جربنا الليبرالية، والمحافظة الدينية، والتحالف معه الأحزاب التقدمية جربنا كل شيء، ولكن مزيداً من الأراضي المحتلة، من القهر، ومن التفاوت الطبقي، كأن مشروعاتنا القومي باستمرار يحتوي في داخله على مشروع قومي مضاد. يعني إذا كان ابن خلدون قد وصف تطوّر الحضارة بأربعة أجيال: جيلين للنهوض وجيلين للسقوط، فنحن في جيل واحد رأينا أربعة أجيال. أقول إذن، هذا تشخيص للمرحلة التاريخية، والتحدي الحقيقي أمامنا نحن المثقفين العرب، هو طرح هذا السؤال: ما هي شروط الثورة



الدائمة؟ ما هي مقومات النهضة التي لا تحتوي على انتهائها بمجرد بدايتها؟ كيف تستطيع أن تكون لك رؤية تاريخية، موضوع تاريخي. خلال العمل السياسي، فلا وعي سياسي بلا وعي تاريخي، هذا يتم في القومية وكأن كل نظام حاكم لا يهدف إلا الحاكم الإسرائيلي، ولكن لا يهم الآن، الذي يهم الآن هو الأعداد لمائة سنة حتى تستطيع أن تضمن بعدها كيف يتحول المد التاريخي لصالحك، أي كيف يمكن إعداد جماهيرك وفكرك ونظمك الاجتماعية، وأبنيتك الفوقية وهياكلك الاقتصادية؟ كيف يمكن أن تعد تأكبر قدر ممكن من الضمان مستعيناً بالتجارب الماضية؟ كيف أن تؤسس ثروات ربما لا تقطف أنت ثمارها، ولكن حتى يمكن بعد ذلك أن تضمن في هذه المرة، أن أي حركة تقدم اجتماعي أو إصلاح، أو ثورة لا تكبو بمجرد أن تنشأ؟ هذه في رأيي هي الإشكالية الحقيقية.

ث.ج.: إذن بالنسبة لكم، كنتمة للسؤال، ما هو موقعكم من هذا التأمل؟

حنفي: ربما موقعي من هذا التأمل هو الآتي أو نتيجة تأملي لهذه الظاهرة هي الآتي: الحاضر ما هو إلا تراكم

للماضي، وأن المحلل السياسي، لا بد وأن يحلل الحاضر جيداً حتى يعثر على هذا التراكم. نحن شئنا أم لم نشأ مجتمعات تراثية، أي أنها ترى أن الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة العقل أو سلطة المشاهدة، وما أكثر الاستشهاد بـ "قال الله" و"قال الرسول" الذي هو الرئيس" أو الاستشهاد بالأمثال العامة، وسير الأبطال. أقول بالفعل السند الحقيقي لـ "قال الحاكم" و"قال الزعيم" و"قال إذن. هذا تكويننا، نحن مجتمع تراثي، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوربي، أي التحول في نظرية المعرفة. ذلك أن المعرفة الأوربية الحديثة لا تأتي من الماضي، من الكنيسة أو من العقيدة، أو من أرسطو. ولكنها تأتي من العقل ومن الطبيعة ومن الحس، أي أن مصادر المعرفة لدينا، والتي نستعملها كحجة، هي مصادر قبلية وليست مصادر بعدية، وهذا واقع لا مفر منه، لأننا لم نبدأ حتى الآن تحويل نظرية المعرفة، ونظرية الإنسان من أنه روح أساساً إلى أنه بدن، أقول إذن: أن تحليل الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج إليه. ما

الذي أشاهد في بدايات التكوين الثقافي العربي، أشاهد أنه كان نوع من التعددية، بمعنى كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة، فرق كلامية مختلفة، وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ في المجتمع فإنها تعبر عن صراع القوى الاجتماعي الموجودة. وبالفعل كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة، مثلاً الدولة الأموية والعباسية، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة. وهذا شيء طبيعي في أي مجتمع. وكانت المعارضة على نوعين: معارضة سرية مثلها تراث الشيعة، ومعارضة علنية، أما علنية في الداخل مثلها تراث المعتزلة، أو معارضة علنية من خارج الدولة وعلى الحدود تقض مضاجعها، كما نفعل الآن في لندن وفي باريس، وهي معارضة الخوارج. إذن، هذه هي صورة العقائد والثقافات. وظلت التعددية تقريباً على ثلاثمائة عام وربما أربعمائة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شيء. انتهى تراث المعارضة، أما بالقمع أو بمؤامرات الصمت، وظل تراث السلطة يعيش في وجداننا، منذ هجوم الغزالي على العلوم

العقلية، ومحنة المعتزلة، ومحنة المعتزلة، منذ القرن الخامس حتى الآن. فنحن الآن، يعني وعينا القومي في كفتين: تراث السلطة وتراث المعارضة، أو أحادية النظرة وتعددية النظرة، هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالي أربعمئة عام من تراث التعدد، وعينا التاريخي والسياسي غير متكافئ الكفتين، يعني أنا أعرج أسير بقدم واحد، أو أنا أعور العالم بعين واحدة. في رأيي هذه هي الجرثومة الحقيقية، هذا هو حجرة العثرة الذي في مواجهته تفشل النظم الليبرالية، وحركات التحرير وحركات الإصلاح والثورات العربية. وهي أيضاً السبب الحقيقي في وجود الاستعمار وتغلغله. فبالرغم من موقفنا، ومن صراعنا للاستعمار نراه يعود، وما أسهل أن يعود، وما أسهل أن يعود، لأنه يعرف جيداً ما التراكم التاريخي الذي تعيش فيه أنت الآن. والاستعمار ليس مجرد عدد الطائرات والبوارج الحربية، وجيوش الانتشار السريع. الاستعمار في مركز المخابرات الأمريكي يجند كل علماء أمريكا بمن فيهم الفلاسفة، والمفكرين وعلماء الإنسان، والمستشرقين. ولا توجد جامعة أو مركز بحث يخص الشرق الأوسط إلا ويعطي مواده لمركز المخابرات وبالتالي ما أقوله

هو في صميم المعركة السياسية مع أنها تبدو ثقافة فالسياسة الآن تقوم على أساس الثقافة، فالاستعمار يعرف أنه يمكن للجيش أن تثير الشعوب لكن من خلال الثقافة، أي الاستعمار المقنع، يمكن أن يدخل الاستعمار. فالكلمة يعلم أن وعينا التاريخي في ألف عام من المحافظة هو الذي ساد، أي تراث السلطة: طاعة الله، وطاعة الرسول، الرأي الواحد، النص، المعرفة القبلية، يكفيك أن تقول لا إله إلا الله، ولا يهم العمل، لا بالنسبة لغيرك حتى لا يحكم على أفعالك ما دام "لا إله إلا الله" هو الأساس. وهذا تعريف أهل السنة للمسلم، وأن أهم شيء في الدولة هو الإيمان والحاكم، صفته وشكله وطوله وعرضه ومميزاته ... الخ. أما المؤسسات فلا قيمة لها ولا أحد يفكر فيها، دور الشعوب في الرقابة لا أحد يفكر فيه، إذن في الوقت الذي نمدد فيه ٢٠٠ عام من التحرر إلى ٧٠٠ عام وتصبح المحافظة أيضاً ٧٠٠ عام يكون وعينا متكافئاً، يعني متوازي الكفتين. أنا في رأيي هذا هو الشرط الأساسي لنجاح أي ثورة قادمة، لأنك ما قمت بحركة ثورية ووعيك القومي غير متكافئ الكفتين ما أسهل على الاستعمار، بتعاون مع النظم الرجعية أن يلعبوا على كفة

المحافظة الدينية ويكسروك ويطعنون في كل شيء  
والجماهير معهم، لأن ثقل ألف ومائتي عام أكبر بكثير من  
ثقل ٢٠٠ عام، إذن موقفي أنا هو ضغط المحافظة إلى  
أقصى درجة وإعطاء فرصة للتعددية والعقلانية والطبيعية،  
وهذا عمل عدة أجيال. وهذا الذي أسميه الموقف من القديم،  
نقد التراث، التعامل مع القديم حتى أستطيع أن أمنع معوقات  
التقدم، أي المحافظة التقليدية، وأعطي فرصة أكثر لبواعث  
النقد والتعددية، والخيار، العقلانية، والمشاهدة، والحس،  
وأهمية العمل، والممارسة، والمؤسسات ودور الشعب في  
الرقابة على الحكام. هذا هو في رأيي الجرثومة الحقيقية التي  
لا يتلفت إليها أحد. لو أنا أعطي نصيحة للمخابرات  
الأمريكية لقلت الآتي: اتركوا الأحزاب الشيوعية تقول،  
والحركات العلمانية تقول، والأحزاب اليسارية تقول، وكي  
شيء يقول، فالمشايع معي والحكام معي وثقافات الشعب  
معي والأقوال العامة معين وتفسيرات قال الله وقال الرسول  
معي، فؤلاء المثقفون العلمانيون التقدميون والليبراليون  
والماركسيون والقوميون ما أسهل أن أعطي لكل أحد منهم  
مجلة جريدة وأهيب لهم انتخابات وأعين لهم نائين، ثلاثة،

أربعة، عشرة في البرلمان، صورة من الديمقراطية، ولكن التاريخ معي.

ث.ج.: إذا سمحتم لديّ بعض الملاحظات، أجملها في التالي: أليست الصورة التي تقدمون عن التاريخ والواقع العربي صورة جزئية. تأخذ فقط تاريخ الفشل ولا تأخذ تاريخ النجاحات وكأننا خلال مائتي سنة لم نتقدم أي خطوة، في حين نلاحظ أن هنالك مظاهر متعددة للتقدم، ثم أن النموذج الذي تقدمونه في حديثكم دائماً هو أما في الحاضر مصر، أو تتحدثون عن نماذج من الماضي، ثم تتحدثون عن الثورة وعن النهضة، وكأنهما برنامج واحد، فما هو المطروح بالفعل، هل الثورة أم الإصلاح؟ ثم يظهر من حديثكم، وكأن الوعي الحاضر هو استمرار للوعي الماضي، ألا يلغي ذلك علاقة الوعي بالواقع؟ ثم هل المشكل موجود في الفكر أم في الواقع؟ ثم في حديثكم يظهر وكأنكم تلغون العامل الخارجي، أي بالخصوص الاستعمار الغربي والاستيطان الصهيوني؟

أعتقد في تدخلتي أن هنالك، في حديث الأستاذ حنفي، نوعاً من رصد يتعلق بالأشكال للواقع العربي والإسلامي الراهن، ولكن يظل هنالك جانب آخر غائب وهو التفسير،

كيف الكبوة؟ إذا كانا نتحدث عن الكبوة، لأنني اعتقد أنه لا يمكن للكبوة أن تتحول إلى تغير إيجابي تتعرف ذاتها، وربما من نقائص الواقع العربي الراهن، ومن ضمنه الثقافة، أنه لم يستطع أن يتعرف ذاته بما فيه الكفاية، لأن هنالك أدوات كان من الممكن أن تلعب هذا الدور ولكنها ظلت غائبة، لأننا في كثير من الأحيان نقصها باسم الأصالة. تلك الأدوات، ربما الثقافية والمعرفية التي كان من الممكن أن تلعب دوراً في تفسير للواقع العربي الراهن في كثير من الأحيان يتم إقصاؤها باسم الأصالة. نقطة ثانية أريد أن أشير وربما أشار إليها عبد الصمد من قبلي وهي أنني أخشى أن يصبح كلامنا عن الكبوة والسقوط والتراجع في الفكر العربي كثيراً. خاصة وأنتي مع كلامك في "ندوة الإصلاح" التي شاركت فيها قبل شهر، ثم الآن استعيد أيضاً حديث الأستاذ الجابري في كتابه "الخطاب العربي المعاصر" فهو أيضاً يتحدث عن توقف الفكر العربي عن الإنتاج الفاعلي، وأخشى أن يصبح هذا الحديث إحدى الظواهر السلبية في الفكر العربي الراهن، بحيث يصبح الفكر العربي الراهن قادراً بصورة واضحة على أن يقدم سلبياته ولكنه غير قادر على أن يرصد إيجابياته. أليس



في الفكر العربي منذ مائة عام أي نوع من التقدم؟ هذا السؤال خطير، وأسأل عن الذين يسجلون في الفكر العربي كبواته ولا يسجلون إيجابياته، هل هم يسجلون حقيقة موضوعية أم واقعاً ذاتياً؟

ح. حنفي: إن الإنسان باستمرار يفكر فيما ينقصه أكثر مما يفكر فيما لديه. كلنا نعترف أن معارك النهضة التي بدأت منذ مائتي عام انتصرت في كثير من مواقعها. ونحن الآن نتمتع بالاستقلال وبالفكر بناء على هذه المعارك القديمة. فتركيزي على ما ينقص لا ينفي على الإطلاق الإيجابيات. ولكنني سأعيد النظر في هذه الإيجابيات بالصورة الآتية: يقاس كل نجاح وفشل بمقدار الأهداف التي يضعف كل مشروع أمامه، فإذا حقق هذه الأهداف كان نجاحاً تاماً، ويكون الخطأ ليس خطأ هذا الجيل الذي وضع هذه الأهداف باعتبارها مشروعاً، ولكن خطأ الجيل الثاني الذي لم يجد هذه الأهداف ولم يطورها ولم يغيرها بناء على منطلقاته الجديدة، أقول الآن: ماذا كان الهدف، لو أخذنا هذا التقسيم الشائع في النهضة العربية المعاصرة منذ القرن الماضي: هناك ثلاثة تيارات رئيسية: الإصلاح الديني في مدرسة الأغاني، محمد

عبد، رشيد رضا ... والإصلاح العلماني شبلي شميل  
وسلامة موسى ... ثم مدرسة الفكر السياسي الاجتماعي  
الليبرالي مدرسة الطهطاوي وطه حسين والعقاد وخير الدين  
التونسي وابن أبي ضياف ... لو أخذنا التقسيم الشائع الذي  
يقوله جميع الباحثين، وأخذنا الغايات التي حددها كل تيار:  
بالنسبة لحركة الإصلاح الديني: مقاومة الاستعمار في  
الخارج والطغيان في الداخل، مقاومة الاستعمار بالإعداد  
الديني والسياسي للاستعمار البريطاني والفرنسي ومقاومة  
الطغيان في لداخل بتأسيس نظم برلمانية دستورية وملكيات  
مقيدة، التركيز على بعض جوانب الحياة الاجتماعية والعدالة  
الاجتماعية، وربما توحيد الأمة بدلاً من البعثرة والتجزيء...  
في رأيي هذه الأهداف حقق معظمها. فالاستعمار المباشر لا  
وجود له، أي الاحتلال العسكري لمناطق كما هو الحال في  
قناة السويس، وفي الشام أو مراكز عسكرية في الحجاز أو  
في المغرب لكن بوجه عام تسعون في المائة من مقاومة  
الاستعمار الفعلي تحقق وبالتالي ليست صورة الأمة في  
القرن الماضي هو صورتها في القرن الحالي. وفيما يتعلق  
بالقضاء على السلطة للحكام، في الظاهر لدينا مجالس نيابية

ودساتير وبرلمانات وصحف ... ومن ثم ما كان ينادي به الأفغاني، ومحمد عبده من ضرورة مشاركة الشعب من خلال ممثليه، وضرورة تقييد سلطة الحاكم نجده متحققاً رسمياً لا أدري. أما فيما يتعلق إلى أي حد الحاكم قد حددت سلطته وإلى أي حد لم يضع الدساتير بناء على مصالحه ومن ثم ما أعطاه باليمين أخذه باليسار، هذا فيه نقاش، لكن على الأقل من حيث الشكل كلنا نملك دساتير ولنا نظم برلمانية ... فيما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية، حقق معظمها في الثورات العربية، ربما بعد أموال النفط ازدادت المشكلة تفاقمًا، لكن هذه لم تكن تخطر ببال المصلحين في القرن الماضي. فيما يتعلق بوحدة الأمة، طبعاً هناك مؤتمرات قمة وهناك محاولات للتوحيد. وعلى الأقل فيما يتعلق بالأهداف القومية هناك نوع من المشاركة والاستشارات المتبادلة. ومن ثم فإن مشروع الإصلاح الديني عند الأفغاني ومحمد عبده، كما تمت صياغته في القرن الماضي، حقق نجاحه لكن الخلاف هو: لماذا نحن أبناء الجيل الرابع أو الخامس من الحركة الإصلاحية لم نطور الإصلاح؟ لو قارنت صورة المجتمعات الإسلامية في القرن الماضي مع صورة الغرب،

لو أنا كنت أعيش في القرن الماضي في وقت الأفغاني ورأيت ما عليه الغرب من تقدم ورأيت ما أنا عليه من تأخر وربما وقعت في الانبهار بالغرب كما وقع الإصلاح الديني، لكن عيبي أنا أنني لم أغير شيئاً، بالرغم من ظهور النتائج السلبية للانبهار بالغرب.

ما أسميه ظاهرة التغريب لدي الجيل الرابع والخامس، أن كل شيء يأتي من الغرب، من العلوم والثقافة والسياسة، والانقطاع عن التراث والدعوة إلى الغرب كثقافة عالمية. ربما لو عاش الأفغاني لغير، فمسؤوليتي أنا أنني لم أغير الغرب كنمط للتحديث ... هذا كان سائداً وله شرعية في القرن الماضي وعلى أساسه قامت الثورة الكمالية في تركيا، وقامت على أساسه الليبراليات في العالم العربي، والأنظمة الحاكمة، ولكن بعد انهيار الثورة الكمالية في تركيا وزيادة تغريب تركيا ووقوعها في الأحلاف العسكرية الغربية وانهيار الاقتصاد في تركيا، لم يراجع أحد فكرة الغرب كنمط للتحديث، ما الذي حدث؟ اشتداد الحركة السلفية في تركيا، تكفير كمال أتاتورك، واشتداد اليسار في تركيا كرد فعل على التغريب، والجماهير لا تدري ماذا تفعل لأنه لم يقم أحد حتى

الآن بمراجعة مشروع أو نمط التحديث الذي أخذه الإصلاح.  
ربما كان الإصلاح في القرن الماضي بالنسبة للتراث القديم  
دفاعاً عن الهوية ضد الغرب، فالتزم بالتراث، والتزم بكل ما  
لدينا من أصالة في الفكر وفي الحكمة وفي العالم، ومن ثم  
وقف من التراث موقفاً خطابياً، ومن ثم إذا وقفت أنا من  
التراث موقف المدافع، يكون خطي أنا وليس خطأ الإصلاح،  
ومن ثم على أخذ موقف نقدي من التراث، تحليلي للتراث  
مبيناً نشأته والظروف التي ساعدت عليه وأنوعه، وكيف  
استخدمت العقائد في معترك الحياة السياسية ... ربما خطي  
أنا، لأنني لم أوظف جهود التنوير في القرن الماضي، في  
عدم أخذ موقف نقدي من التراث، ربما ليس خطأ الحركة  
العلمية العلمانية أنها نادى بالعلم، وبالفيزيقا وبالرياضيات،  
وكانت مجلة "المقتطف" تعطينا آخر المكتشفات العلمية  
الغربية، واعتبار أن النظرية الداروينية، هي العلم وأنه لا  
شيء غيرها. وطبعاً هذه كانت صورة العلم في القرن ١٩  
ولكن خطي أنني ما زلت أتصور أن العلم هو الاكتشافات  
العلمية أو الاختراعات العلمية أو القوانين العلمية، وليس  
التصور العلمي للعالم. العلم في القرن ١٦ جاء نتيجة نضال

طويل ضد سلطة الكنيسة وسلطة أرسطو وسلطة بطليموس في الفلك، إلى وقوف غاليلي في محاكم التفتيش، إلى نيوتن، إلى العلم في القرن ١٧، إلى الميكانيكا، ومن ثم يأتي ما يسمى بالإنجاز العلمي. نحن نريد أن نأخذ ثمرة دون غرس، وبالتالي نقطف العلم والتكنولوجيا دون أن تتوفر لدينا الرؤية العلمية للعالم. وأن في رأيي أن أهم شيء في العلم ليس هو النتيجة العلمية أو القانون العلمي ولكن المدخل أو موقف الإنسان من الطبيعة الذي أدّى في النهاية إلى الوصول إلى القانون العلمي. هذه المراجعة لم أقم بها أنا. ما العلم؟ هل هو النتيجة أم المقدمة؟ هل هو القانون أم الموقف من الطبيعة؟ فنحن ننقل التكنولوجيا، ونريد أن نرسل صاروخاً إلى الفضاء وقمرًا صناعيًا للاتصالات اللاسلكية، وفي نفس الوقت يظل تصوري للعالم تصوراً أسطورياً، تصوراً متخلفاً، لا أعرف بالضبط ما هي علاقة الإنسان بالطبيعة؟ وكيف أتصور الطبيعة؟ ولا أعرف بالضبط ما هي العلاقة بين العلة والمعلول؟ وكما أضرب المثل باستمرار، فأتصور أنني في قرية في مصر أو المغرب أو تونس أو ليبيا وأدخلت آلة حديثة جداً، تدخل من ناحية فيها برتقالاً تخرج

من ناحية أخرى معلبات عصير، تدخل من ناحية فيها بقرة تخرج من الناحية الأخرى معلبات لحوم مطحونة. تأكد أنه بعد جيل أو جيلين، أو ثلاثة أجيال في هذه القرية، بعد أن تتوقف الآلة ربما، أو يصيبها عطب فني أو انقطاع كهربائي، ستجد أن مجموعة فلاحين قد أقاموا فوقها قماشاً أخضر وألبسوها طربوشاً وبنوا حولها سوراً، وظلوا يذكرون عنها أن هذا هو الشيخ الآلة أو الشيخ، لأن تصوراتهم للعالم لم تتغير. هناك ربط ضروري بين العلة والمعلول. هناك ظواهر طبيعية يمكن السيطرة عليها من خلال معرفة قوانين الطبيعة، فلا تحدث معجزة في العالم، لكن تصورات الناس للعالم مازالت تقوم على الإعجاز وعلي المعجزة، فلا يوجد ربط ضروري بين العلة والمعلول. ومن ثم حولوا العلم إلى أسطورة، ونحن نتكلم الآن عن العلم وعن التكنولوجيا كأنهما المخلص، وكأننا نتكلم عن المهدي كمخلص، والحديث عن العلم والتكنولوجيا والحدثة باعتبارها مخلصاً. والحقيقة أن العلم والتكنولوجيا والحدثة ليست معجزة ولا أعجازاً ولكن كما أقول تراكم تاريخي طويل، بل مشروط بموقف الإنسان من الطبيعة. وربما ليس خطأ الفكر الليبرالي عند الطهطاوي

أنه أعجب بالثورة الفرنسية وبرسو ومونتسكيو وفولتير، وليس خطأ الطهطاوي هو أنه تصور الدولة القومية في مصر وإقامة دساتير، ولكن الخطأ خطؤنا نحن أننا لم نر ربما الآثار السلبية للبرالية على قضية العدالة الاجتماعية، ومن ثم لم نزوج بين قضية العدالة الاجتماعية والمساواة وبين قضية الحريات، ومن ثم نشأ الإقطاع من برائن الليبرالية. أقول إذن إن مشروع الإصلاح بتياراته الثلاثة في القرن ١٩، في أهدافه التي حددها، وفي الوسائل التي استعملت، أي في الغرب كنمط للتحديث وفي النخبة كوسيلة للتحديث، مشروع جيد وحقق أهدافه، ولكن الخطأ خطؤنا نحن أننا لم نغير الأهداف طبقاً للتغيرات التي حدثت في الواقع، فاكثفينا بتغيير الوسائل. فهي ليست كبوة النماذج الإصلاحية في القرن الماضي، بل كبوتنا وفشلنا نحن في أننا لم نغير ولم نطور تصورنا.

ث.ج.: إذا سمح الأستاذ حسن حنفي أقول الآن هناك إمكانية تشخيص معطيات مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة من خلال ما آل إليه الوضع في بيروت. وما رأيناه قبل الغزو الإسرائيلي لبيروت وبعده هو ظهور نوع من النقد



لمجمل الخطابات التي كانت تدعي الحقيقة في عدة مجالات، وفي مقدمتها الخطابات السياسية، والخطابات الأيديولوجية، رغم أن هذا النقد لم يترسخ بعد، ولم يملك أدواته الواضحة. أنا اعتقد أن القول بكون الجيل الرابع والجيل الخامس هو الذي يتحمل نتائج أخطائه، هو نوع من تبرئه مشروع النهضة ككل، وباعتقادي أن المنطلق النهضوي والتحديثي في العالم العربي كله مطروح للتساؤل. (وهنا نعود لما طرح من قبل)، ما هو هذا العامل المشترك. المؤدي للإخفاقات المتتالية؟ إلا يمكن أن نبحت عن العامل المشترك بين جميع أنماط المشاريع النهضوية والتحديثية في العالم العربي ولأسباب التي أدت إلى هذا الفشل في نهاية التحليل؟ الآن، نموذج بيروت هو تكثيف لهذه اللحظة الفاشلة وللاختيارات الفاشلة في العالم العربي، ومن ثم فإن اعتبار الأجيال الأولى من مشروع النهضة قد أعطت تصورا صحيحاً ومتقدماً، وأن الخطأ يكمن في الجيل الرابع والجيل الخامس، هو نوع من الفصل بين الأجيال، بينما هناك قضايا عديدة مشتركة. إذا ما قارنا بين الطهطاوي وبين أحدث لحظة فكرية نعيشها في العالم العربي، نحس بأن هناك

خصائص مشتركة سواء في التصور للعالم أو للممارسة الفكرية أو للعلاقة بين الممارسة الفكرية والممارسة العملية، إذن ربما كان مطروحاً علينا في العالم العربي أن نذهب إلى أبعد من تجزئ اللحظات ونرنو إلى المجموع؟ أو بالأحرى، نقوم بالبحث في قوانين هي أكثر ترسخاً سواء في وعينا أو لواعينا، في فكرنا أو في ممارستنا بصفة عامة. فتبرئة جيل وتخطئة جيل آخر ليس هو التشخيص الكافي في الإقناع من حيث ارتباط المشاريع في الوصول إلى هذا التكتيف الموجود في بيروت. كما أن الوقوف عند "المجتمع التراثي" و"التغريب" ليس كافياً رغم الإضاءات الواردة في الحديث. والخصائص ( أو العناصر ) هي ما يطبع هذه المظاهر الأولية التي ما نزال نتوقف عندها.

ح. حنفي: سأخذ قضية ما حدث في بيروت، هو في حقيقة الأمر ما حدث بعد الإنفاق وفرض السلام على مصر وإخراجها، ثم فرض السلام على بيروت ( سوريا قادمة والأردن قادم وعصر الهيمنة الإسرائيلية قادم ). هذه هي الصورة التي نستعد كلنا من أجلها الآن. ربما كان عبد الناصر يخفي أعظم مما كان، بمعنى ربما كان الجدار

الأخير. فبالرغم من هزيمة ٦٧، إلا أنه قال لا مفاوضة، ولا صلح، ولا اعتراف، كان هذا يمثل نوعاً من الصمود. لكن بالرغم من وجود حرب تشرين، استعمالها عسكرياً، وسواء إدارتها سياسياً، كما يقال الآن في الصحف، ربما سنشاهد عصر الهيمنة الإسرائيلية القادمة، فما العمل؟ ما هي الخريطة الحالية لنا نحن المثقفين الآن، ما هو دورنا؟ ما هي إمكانيات التحرك بالنسبة لنا؟ ما هو رصيدنا كما وكيفا، ما هي علاقتنا بالسلطة وقدرتنا على التغيير عن مصالح الجماهير؟ الخريطة كالاتي. هناك الحركة التقدمية العربية التي تضم فصائل عديدة بما فيها الليبراليون الآن، الذين كانوا ضحية الثورة العربية في أوائل الخمسينات، فأصبحوا جزءاً من الحركة التقدمية العربية، بمناداتهم للحرية ويمناهضة الاستعمار، وبإلغاء المعاهدات المكبلة للشعوب العربية. أقول أن الحركة التقدمية العربية هي التي حكمتنا في آخر جيل، والهزائم التي نراها حالياً ( وأنا هنا لا أوزع المسؤولية ولا أوزع الأخطاء ولكن هذا هو الواقع ) هي بالفعل هزائمها، والحركة التقدمية العربية حاكمة في أكثر من نصف العالم العربي، قد تكون ولدت، ومعها الحق، تيارا محافظاً بري أن

للعلمانية والتقدمية والاستراكية والقومية والليبرالية سلبياتها أكثر من إيجابياتها. فلنجرب نوعاً من العودة إلى التراث، ومن العودة إلى الدين، والعودة إلى الشريعة، والعودة إلى الحاكمية، دون أن تبقى في نفس الوقت في المحافظة الدينية، لأن المحافظة الدينية أيضاً، تحكم في عديد من البلدان. وهي أيضاً تشارك بنوع من المسؤولية في هذه الهزائم. وهناك أيضاً الخليط الثقافي، الآن هناك حركة تقدمية عربية علمانية ذات خصائص متعددة، وقد تقع كلها في نفس المسؤولية، وهناك رد فعل لمحافظة دينية تشد يوماً بعد يوم، نسميها حركة إسلامية تشد عندكم في المغرب، وشديدة في الجزائر، وموجودة في مصر وتونس وفي الشام وفي العراق وفي الحجاز، وفي كل مكان. فإذن هناك جناحان ثقافيان سياسيان تاريخيان، موجودان في العالم العربي، الحركة التقدمية العلمانية والحركة الدينية أو الصحو الإسلامية إلى آخر ما يقال حالياً في علوم السياسة وفي المنديات العامة والمؤتمرات الدولية، إلى أي حد كل حركة تمثل الجماهير العربية كإحدى الأدوات الرئيسية من أدواتنا أثناء النصف الثاني من القرن العشرين لم تكن موجودة في القرن

الماضي؟ كان حلم الأفغاني تكوين صالونات أيضاً، وكان حلمه ربما تجنيد الجماهير ولكنه لم يعيش ليري عدم تحقق هذا الحلم. أقول، إذن، أن الجماهير بوجه عام مازالت خارجة عن إطار هذين الاختيارين، مثلاً، لنفرض أن هناك انتخابات نزيهة في العالم العربي، وأن هذين الجناحين هما اللذين تقدمتا: الحركة التقدمية العربية والحركة الدينية، من الذي يكسب؟ أنا في رأيي هذان الاختياران لا يعبر أن حقيقة عن مصالح الأمة العربية. فلنأخذ الحركة العلمانية: الحركة العلمانية ينقصها، وربما ما يسمى بشرعيته الحكم، شرعية السلطة، بأي شيء نَحكم؟ لم تنشأ لدينها نظرية في العقد الاجتماعي حتى يمكن أن تفسر نشأة السلطة كما حدث في الغرب والتي من أجلها يحكم الغرب باسم التعددية والليبرالية والديموقراطية. الذي يحكم عندنا أما نظم عسكرية أو نظم وراثية إيمانية، والمتفقون مضطرون ليتعاونوا أما مع هذا أو مع ذلك. كذلك الجماهير غير مستعدة لتضع قلبها مع الحركة الدينية الإسلامية لأنها محافظة، لأنها متعاونة ربما مع النظم الرجعية. فلماذا تفعل؟ فعلي الأقل مع النظم الرجعية تجد هذه الحركة اشتراكاً في العبادات وفي الصور وفي الأشكال وفي

المظاهر، ( وفي تأثير الحركة التقدمية العلمانية)، فهناك نوع من الوئام وبالتالي فهي التي تغذيها. وربما الاستعمار يعلم محدودية هذه الحركة فيغذيها أيضاً. لكن الجماهير بوعيها الطبيعي غير مستعدة، كما قلت، أن تصوت في حركة انتخابية نزيهة بقلبها وقلبها مع الحركة إسلامية أو الدينية ... الخ. فماذا نفعل. أنا في رأيي، هذا هو التحدي الحقيقي، لأنها لا يوجد اختيار أمام الجماهير. أتقدم بالآتي: أنا غير مستعد على الإطلاق أن أضحي بمصالح الجماهير العربية وأنا لما كنت مثقفاً، ولما كنت سياسياً. ما هي مصالح الأمة العربية وما هي مصالح الجماهير الآن؟ هذا ما نتفق عليه في برنامج قومي موحد بصرف النظر عن المداخل النظرية والأطر النظرية. مصالح الأمة العربية وتحدياتها الأساسية في تحرير الأرض، وأنا غير مستعد على الإطلاق أن أتنازل عن قضية تحرير الأراضي العربية في سبيل وهم أو خداع أو تأجيل، الذي يريد أن يجاهد لتحرير الأرض باسم الله، باسم الأمة، باسم العروبة، فليتنق مع في هذا الإطار على مشروع قومي عربي موحد: قضايا تحرير الأرض، قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة، قضايا الفقر

والغني. نحن مجتمع يضرب به المثل في أقصى درجات الفقر، وقضايا الحرية والقهر، ولهذا فإن أي إنسان يتسلط على، أو يقبر تيار آخر، أو فرد آخر، أو مذهباً آخر، يقبره اليوم وسيقبرني غداً. وبالتالي فإن الدفاع عن قضية الحرية للجميع، الدفاع عن قضايا وحدة الأمة. وأن الاستعمار يفرض مشروعه علينا هو التجزئة والطائفية والحروب الأهلية، فهو يعلم أنه في الوقت الذي ستتوحد فيه هذه المنطقة سيصعب استئصالها، وأن المشروع هو وجود الصهيونية كحركة بديلة في هذه المنطقة بدلا من القومية العربية أو الإسلامية أو غيرها. القضية هي تجنيد الجماهير، وفي الوقت الذي تنزل فيه الجماهير إلى الساحة تتقلب الموازين. كان مع الشاه الجيش والبوليس والمخابرات وأمريكا ولكن مجرد نزول المالبين في الشوارع لمدة ستة أشهر في طهران انقلبت الموازين وانهار الشاه، ولم تستطع أمريكا أن تفعل شيئاً. وهذا ما لم يحدث حتى الآن في العالم العربي. حاول النظام في مصر أن يجد أحلافاً أخرى في غير الشعب، فوجدها في إسرائيل وأمريكا، والسلام مع إسرائيل في سنة ٧٨. لكن كان ذلك بالفعل إشارة إلى أن

الجسور مع الشعب، ومع الجياع، ومع الملايين قد انقطعت، وأنه لا بديل إلا وجود أحلاف خارجية أخرى، أقول إذن، هناك قضايا تحرير الأرض، قضايا المساواة والعدالة الاجتماعية، قضايا القهر والحرية، قضايا تجديد الجماهير وكيف تنزل إلى الساحة. أقول إذن، إن الاتفاق على مشروع قومي واحد ضروري تتفق عليه كل الفصائل في الحركة التقدمية وبصرف النظر عن اختلاف الأطر النظرية، مادية، مثالية، دينية، قومية. وأنا غير مستعد أيضاً أن أقوم بذلك، ولو مؤقتاً، باسم العلمانية فقط، وألا قطعت جذوري مع الجماهير، فلن يفهم العلمانية إلا المثقفون، لن يفهم تحليل العقل وتحليل الواقع إلا النخبة. وفي نفس الوقت، لما كانت الحركة الدينية، أي الجناح الآخر للأمة العربية مازال يستعمل قال الله وقال الرسول، ومازال يستعمل الحاكمية، ونظراً لغياب نظريات أخرى، في العقد الاجتماعي، لا نستطيع أن نقف أمام الحاكمية، لأن قوة الحاكمية هي أن الحكم لله، هذه نظرية يؤمن بها كل الناس، موجودة نصاً في الوحي، لا حكم إلا الله، وتعتمد عليها الحركة الدينية لكي تقوض النظم الحاكمة ومن ثم فهي واقع. فأنا غير مستعد أن



أقول، الحاكمية ليست لله، ولكن لصالح من؟ أو لو طبقت حكم الشريعة، فماذا أفعل؟ هل يكون همي الأول هو رمي الحجارة على أوجه الناس؟ قطع يد السارق، الذهاب إلى نوادي القمار وقلبها وإلى البارات وكسرها؟ هل هذا هو حكم الشريعة؟ مع أن حكم الشريعة هو تحرير الأرض، "إن للذين يقاتلون..."" الذين أخرجوا من ديارهم"" وأعدوا لهم ما استطعتم..."، هو توحيد الأمة "أمتكم أمة واحدة"" ومضى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، "أن أحسنت فأعينوني، وأن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم. فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم" أم في الحفاظ على الهوية؟ وقد رددت على ذلك دراستي "من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي"<sup>(1)</sup> ضد الحركة المثالية هناك الحركة الماركسية، وماركس قام بمساهمة فعلية في حركة التقدم وغير الأنظمة في الغرب وفي الشرق، ومن ثم فالماركسية هي سبيل التغيير، والبعض

---

(1) دراسات إسلامية" ص ٣٤٧ - ٣٩٢، الأنجلو المصرية ، القاهرة

يري أن الوجودية والإنسانية في الفكر الغربي، ربما هما المخرج من أزمة تحرر الإنسان في المجتمعات العربية، ربما يرى البعض أن الظاهراتية مثل أدونيس وغيره، قد تكون المخرج لفهم الظواهر الحية في الشعر وفي السياسة وفي الاقتصاد والصلة بين الثابت والمتحول أو بين الماهية والواقع. أقول: هذا اسميه التجديد من الخارج بمعنى أنك جئت بمذهب غربي ثم لم تنشأ الانفصال عن التراث، ولكن ينتهي إلى أنك أولت التراث إلى ما هو غير التراث. والذي يعجب مثلاً بالوضعية باعتبارها أنها تحليل دقيق لاستعمال اللغة، ربما لا يتطلب منه الأمر أن يكون وضعياً، فمناهج الأصوليين في تحليل اللغة وفي وضع منطق اللغة، في الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه والمقيد والمستثنى والمطلق والمجمل والمبين، ربما هذه الأشياء لن تحتاج أن تسمى وضعية، يعني أنه من خلال تحليل الأصوليين لمنطق الألفاظ يمكن أحكام الخطاب العربي المعاصر. الذي اسميه التجديد من الداخل هو اعتبار التراث كمدخل مسبق، وقراءة هذا التراث من زاوية واقع مصلحة الأمة حالياً. فإذا كانت مشكلتي هي سواء استعمال الخطاب، فعلى الأقل في دراسة

اللغويين والأصوليين استطعت أن أجد أحكاماً، أو لسوء الاستعمال منطقاً من الداخل، منطق ألفاظ أستطيع أن أضمن به كيف استعمل الخطاب المعاصر. أنا لم أختَر الوضعية المنطقية اختيار مسبقاً ولكن قرأت حاجة ملحة في واقعي. أما قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة بالحس وبالمشاهدة وبالتجربة، أرى، وأنا أعاصر هذا التفاوت الطبقي الشنيع بين الفقراء والأغنياء دون اختيار نظري مسبق، أن الماركسية هي الحل أو الاشتراكية هي الحل أو الطوباوية هي الحل ولكني أقرأ هذه الحاجة في التراث، في الأصول، في القرآن وفي السنة وفي كتابات الفرق وفي العقائد وفي النظم الإسلامية، ثم أعطي هذه الحاجة كمضمون من خلاله أستطيع أن أفسر، فإذا وجدت أشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل، "وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات..." أقولها وأعيد تأويلها، وأبرز الأشياء الأخرى وأصنعها كإطار نظري.

ث.ج: ليس هناك فصل بين الأشكال الواقعي المجتمعي - التاريخي - الحضاري وبين الأشكال الثقافي. نحن الآن عندما ننظر بعض مشاكل الواقع العربي الراهن، وقد تحدث

الأخ بنيس وتحدثتم عن تكثيف هذا الواقع، وما وقع في بيروت بصفة خاصة، نتحدث فيه دائماً برؤية، لا يمكننا أن ننفصل عن رؤية وعن تحليل خاص لهذه القضية، لذلك أسمح لنفسي بالانتقال بالحديث إلى أن أسألكم، حول دعوتكم التي أعرف عنها قليلاً، وأريد مزيداً من توضيحها، عن التعامل مع التراث من الداخل، كيف يمكن للواقع العربي الراهن أن يتعامل مع التراث من الداخل؟ علماً بأن التراث ليس واحداً، فهناك في التراث تيارات مختلفة، وهذه التيارات المختلفة كانت تعكس مشاريع وطموحات مختلفة للمجتمع العربي الإسلامي وقد أعطى الغلبة لإحدى هذه الاتجاهات في التراث على ما عداها.

نرجع إلى التراث، هل نريد أن نحیی المعتزلة الذين إذ خضعوا لنوع من الأبعاد ومن الإقصاء، ومن القمع لمدى وزمن طويل، مثلوا في الفكر العربي وفي الواقع العربي نوعاً من الخلط بين القمع الاجتماعي والسياسي لفئة مناهضة، وبين قمع العقلانية على الصعيد الفكري. إنن نقول بشيئين: نقد التراث النظري وفي نفس الوقت التعامل مع الواقع من داخل تراثه، أي من هذا الشيء الذي نحمله منذ

ألف سنة. فكيف يمكن أن نستفيد من التراث في تحريات  
وتغيير الواقع الراهن من داخل هذا التراث. ما هو التراث؟  
ح. حنفي: تعبير "التراث من الداخل" هو تعبير يقابل  
التراث من الخارج"، تجديد التراث من الخارج، لأننا نجد  
الآن، بصرف النظر عن المواقف من التراث ككل، من فيه  
المدخل الحقيقي والمدخل الجاد هذه المرة في حل أزمة  
التغيير الاجتماعي، ومنا من يرى فيه أنه قضية مؤقتة نظراً  
لأننا مجتمعات تراثية، ولكن بالتصنيع وبالتقدم وبالعقلانية،  
أي بمزيد من العلمانية تنتهي هذه القضية، فهي قضية فقط  
في مجتمعات مازالت قلقة في معارك التخلف والتقدم. لكن  
بصرف النظر عن هذين الموقفين الكليين من التراث الذي  
يبدأ بمعالجة هذه القضية واعتبارها مدخلاً جاداً لحل قضايا  
التقدم والتخلف وقضايا التغيير الاجتماعي، فأنا نجد فيه  
نوعين: الأول الذي يظن، بناء على إعجاب شخصي أو على  
مشاهدة فعلية، في الحركة التقدمية العلمانية الغربية، أن  
الوضعية أو الوجودية أو الهيكلية أو الماركسية أو المثالية أو  
الشخصانية أو الظاهرانية، قدمت نجاحاً ملحوظاً في الغرب،  
فبناء على المثالية قام الغرب بالعقلانية الأوروبية وبديكارت

وبكانط وهيجل ثم رد فعل الماركسية عليه، هذا ما يمثله عثمان أمين في تأويله لكل التراث الفلسفي الصوفي، ولا يتحدث إلا عن كانط أو ديكارت، أي المثالية في الواقع. أنا أخذ الحاكمية وأفسرها في إطار المشروع القومي، وليس في إطار التخلف والمحافظة كما فعل الاستعمار والنظم الرجعية. هكذا أوجد الشخصية القومية، أوجد الجناحين الرئيسيين وأقضي على الازدواجية في حياتنا المعاصر، وفي نفس الوقت أعطي الجميع الحق في الأطر النظرية وأحياء التعددية وإنهاء ما يسمى بحديث الفرقة الناحية، وأن هناك فرقة واحدة هي الناحية، وكل اجتهادات الأمة هي الكافرة. ومن ثم هذا الذي اسميه الاختيار الثالث. لا أنتازل قيد أنملة عن المشروع القومي العربي، ولا أنتازل قيد أنملة عن تاريخ الأمة وثقافتها وروحها ونصوصها ودينها وتراثها، ومن ثم أقوم بمهمة التفسير والتأويل، وبالتالي أحقق وأعطي اختياراً ثالثاً للجماهير العربية في هذا الوقت، ثم اعتبار أن الثقافة ليست مجرد كتابة كتب أكاديمية وعلمية، ولكن النزول إلى الجماهير، والنزول إلى منندياتها، وتكوين جرائد، ثم لات داعي للعمل السري، أنا لا أسرق، أنا أدعو، ومن ثم الدين

النصيحة، وأنا لست كافراً ولست عميلاً ولا خائناً، ومن ثم فإن هذا الاختيار الثالث للجماهير، في رأيي، هو التحدي الحقيقي، ربما نضعه في إطار رؤية تاريخية للإصلاح في القرن الماضي وأطوره إلى نهضة وإلى رؤية تاريخية شاملة في النقد وفي العقل وفي التحليل وفي تجنيد الجماهير، حتى يمكن بعد ذلك للأجيال القادمة أن أعطيها شروط الثورة.

لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي، خطئي أنني لم أطوره إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص إلى الواقع" احتمي أبوك بالنصوص فدخل اللصوص" هذا ما قاله محمود درويش، أي الانتقال من النص إلى الواقع، من السلطة إلى العقل. أقول إنني مع نقد القديم، مع المشروع القومي، مع إيقاف التغريب، مع تجنيد الجماهير والالتحام بقضايا الواقع في إطار من الوحدة الوطنية، وأن الألوان لننتقل من الفرقة المذهبية أو حديث تكفير الفرق إلى وحدة وطنية في إطار مشروع قومي عام، مع تجنيد الجماهير، مع عدم التخلي عن روحها وثقافتها الوطنية كوسائل، وكحوامل للمشروع القومي، وإلا أتى الاستعمار وأنت الرجعية ونزعت مني السلاح، أنا أقوم

بعملية نزع السلاح، وفي نفس الوقت أحمي العلمانية من محاصرتها وجعلها فكر النخبة وتكفيرها واتهامها بأنها عميلة مرة للغرب ومرة للشرق، وبالتالي أربط العلمانية بالتراث القومي، وأربط التراث القومي بالمشروع القومي، وفي هذه اللحظة فقط أستطيع أن أقدم للجماهير، للأغلبية الصامتة بديلات ثالثاً.

لكن ربما نحن الآن على مشارف عصر يشبه عصر النهضة في القرن ١٦ الغربي الأوربي الذي بدأ فيه تحول في نظرية المعرفة وفي نظرية صورة الإنسان وموقف الإنسان من الطبيعة، وصلة النفس بالبدن، أي الانتقال من الإصلاح إلى النهضة، من التعامل مع إصلاح العقائد وإصلاح الخلق وإصلاح التعليم وإصلاح اللغة، إلى نهضة اجتماعية شاملة، ترد الاعتبار للإنسان وللطبيعة، للبدن والعلم وللقانون. أقول إذن: أن ديكرت وكانط وهيغل لم ينشأوا إلا بعد أن غري الواقع من كل غطاء نظري، أي غطاء أرسطو وبطليموس والعصور الوسطى الذي كان يحدث اتفاقاً معرفياً بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي لا حيلة لنا إلا المشاهدة والتجربة والحس والطبيعة والقانون، وبالتالي يصبح الواقع



عارياً من أي غطاء نظري. أتى الإنسان في عصر النهضة  
بجهد وبغقليته ليعطي البديل، فكانت هناك مذاهب فلسفية  
كبديل للأنظمة النظرية القديمة التي تم تكسيدها. ونحن لسنا،  
في هذا الوضع، بالنسبة لنا ما يزال هناك وفاق بيننا وبين  
الطبيعة، الطبيعة لها خالق، وأنا مخلوق، ولها بداية ونهاية.  
ولا يوجد شرخ في نظرية المعرفة بيني وبين الطبيعة، فلماذا  
أعطي مذهباً فلسفياً والواقع لم يتعر بعد؟ أقول إذن هذه  
مغالطة أو تعذيب للذات. إنني حتى الآن لم أبدع ديكارت،  
ولا كانط، ولا هيجل، ولا ماركس، لأن الواقع عندنا ما يزال  
مغطي: أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية. وهذا  
الغطاء العام يمنع، لا أقول خطأ أو صواب، يعني لا يعطي  
حاجة لأن أقدم بديلاً نظرياً يغطي البديل القديم، لكن لا يعني  
أنه لا ينشئ ثقافة نهضوية.

في الوقت الذي يتعرى فيه الواقع النظري تنشأ ثقافة.  
الثقافة لم تنشأ إلا في محاور ثلاثة: نقد للموروث القديم وهو  
الذي أسميه الموقف من التراث. ثم نقد للموروث الغربي.  
كان في عصر النهضة غربياً، أي الرشدية اللاتينية، فقام  
الغربيون بتكسيدها. هذه كانت سلطة، وسلطة قاهرة، كانت

في القرن ١٣ و ١٤ و ١٥ في الغرب تقديمية بالنسبة  
للتصورات الأسطورية التي كانت سائدة، لكن بعد أن  
استنفذت الرشدية اللاتينية، بدأ الغربيون تكسيروها في عصر  
النهضة، ومن ثم عملوا على إيجاد البديل للرشدية اللاتينية،  
فكان هناك الغرب، وهو نحن، أي الآخر. كنا الآخر بالنسبة  
للغرب، فبدأوا بتكسير الآخر حتى يمكن اكتشاف الواقع  
العلمي. من يحاول نقد الموروث والتحرر منه ومن حجة  
السلطة L'Argument d'autorité من أجل الدفاع عن  
حجة العقل L'Argument de la raison أو حجة  
الواقع L'Argument de la réalité يكون مثقفاً الإبداع  
هنا، موقف، نقد الموروث، وليس إيجاداً لنظرية أو مذهب.  
فالإبداع في أخذ موقف من الآخر، أي أن تتحرر من سلطة  
الآخر أن تتحرر أولاً من سلطة الألب القديم، ثم تتحرر  
عصر النهضة الأوروبية من الرشدية اللاتينية. والآخر بالنسبة  
لنا هو الغرب. هنا نتبادل الموقف. أن أنقل عن القديم أو أنقل  
عن الحديث، فكلاهما عقلية عقلية، أن أقول: قال الله وقال  
الرسول وقال ابن تيمية... كما تفعل السلفية المعاصرة، هو  
بمرتبة أن أقول: قال سان سيمون، وقال ماركس وقال جون

استيورات ميل، هي نفس العقلية التي ترى أن التقدم بالقول وبالنقل، مرة تحديث طالبا أن يتكلم ويصوغ عبارة لا تبدأ بـ "قال" فوق دقيقة وهو غير قادر على أن يصوغ هذه العبارة، لأنه لا يعرف المبتدأ ولا الخبر. هنا التحدي الحقيقي. هل أنت قادر على تركيب جملة اسمية لها مبتدأ وخبر، أو جملة فعلية لها فعل وفاعل؟ إلى هذا الحد تصل الثقافة في التوقف.

لكن التحدي الأعظم هو هل قادرون على التنظير المباشر للواقع؟ أي على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لإيجاد نظرية مباشرة عن الواقع، أي لإنشاء تراث، يعني أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف من التراث الغربي أو من القديم بل إنشاء تراث، كما أنشأ القدماء تراثا، وهذا هو المحور الثالث.

ث.ج: نحاول الدخول إلى النقاش من خلال مثال، إذا كنت سأنتقل من مثال ملموس في حديثكم، هو تجربة حركة سياسية معينة، وسبب إخفاقها الذي ترده عمليا إلى موقف الجماهير وإلى تخلف وعيها، في حين يمكننا أن نقدم فروضا أخرى من جهة أن الوعي الذي يقدم لها من طرف تلك

الحركة هو وعي من وجهة نظر معينة زائف، هذا سبب،  
وسبب آخر هو شروط القمع، أي موقف السلطة، عندئذ فليس  
وعى الجماهير هو المختلف والمتشبه بالتراث، بل إن ما  
يقدم لها ليس مما يمكن نعتة بالتقدم حقاً، ولا يمكن أن تنتظر  
منه تغييراً حقيقياً لأوضاعها.

ثم إن الحيلولة بينهما وبين اكتساب الوعي المتقدم قائمة  
من طرف السلطة. في هذا المدخل أقول: أن خلاصة  
تشخيصكم للوضع الراهن هي أن الأزمة توجد في الوعي  
وأن الأزمة ثقافية، في حين أن هناك من يعتبر أن الأزمة  
توجد في العلاقات، علاقات الناس وأوضاعهم المادية،  
وبالتالي الأزمة توجد في طبيعة الحكم، طبيعة السلطة  
السياسية ومن ثم فإن المطروح ليس هو النهضة أو التنوير،  
وإنما هو الثورة والتغيير، ويرتبط بذلك أنكم عندما تشخصون  
أزمة الوعي، فتزدون أزمة الوعي إلى استمرار نمط من  
التراث في الوعي، في الحاضر، في حين هنالك من يرى بأن  
الوعي في الحاضر هو انعكاس للواقع المادي في الحاضر  
وليس استمرار للماضي، وأن عناصر التشابه في الصيغة  
وفي الصورة بين الوعي في الحاضر والوعي في الماضي،

لا يجوز أن توحى لنا بأن هناك عناصر تشابه في المضمون، إذ إن دلالة الأفكار لا توجد في صورها ولك نفي وضعيتها المختلفة، دلالتها المختلفة، إذن التشابه الصوري لا يجوز أن يكون دليلاً على التشابه في المضمون هكذا تقع في مشكل آخر هو: ما هو جذر الإنسان؟ أعتقد أن من احتقار الإنسان أن نختصره في التراث. ذلك أن الإنسان، كيفما كان، قادر على أن يصنع من نفسه ما يريد، وبالتالي أن يتجاوز، ليس فقط، ما الأجداد من تراث، بل وأن يتجاوز شروط التاريخ الواقعي، أي شروط معاشة نفسها.

ح. حنفي: هذه الأسئلة في الصميم، أرجو أن أستطيع الإجابة عليها بمثل هذا الوضوح. أن وعي الجماهير ليس هو المزيف، لو تركت الجماهير لحالها لأفرزت طليعتها ولاستطاعت أن تأخذ حقوقها بيدها.

أنا أحياناً أتكلم مع البسطاء وأتعلّم منهم، وأنزل إلى قري مصر لأتعلّم من الفلاحين. أعطي مثلاً: ونحن في مؤتمر الإسكندرية في أغسطس ١٩٦٦ كنا نناقش عبد الناصر في الأوضاع العامة للبلاد، كنا ممثلين عن الدارسين في فرنسا آنذاك، وكان هناك ماسح أحذية يأتي لمسح الأحذية

للطلاب سألته: ما رأيك في الاشتراكية؟ فقال: يا أستاذ الاشتراكية للناس اللي فوق. وهذا واقع الاشتراكية كما كانت في مصر، لأنه لم يتغير نظامها نحو الاشتراكية، ولكن تغير الذين كانوا يأخذون المرتبات وآلاف الجنيهات باسم الاشتراكية، والاتحاد الاشتراكي. على أية حال، أقول: ليس وعي الجماهير هو المزيف ولكن حتى الآن ربما الخلاف بيننا وبين السلطة مازال يصاغ في قضية الصراع على السلطة، وأنا نريد أن نكون بديلاً للأنظمة القائمة. إن الصراع بيننا وبين السلطة ليس معارك التقدم والتخلف، ولكن هو صراع على السلطة. لذلك أنا أترك قضية السلطة، فليحكم من يشار، وما أكثر الحكام، ولكن الذي يغير الواقع قيد أنملة هو الذي يحكم بالفعل، الذي يدخل في قلب الجماهير هو الذي يحكم بالفعل. أنه الذي يحكم بالشرع وبما قال الله وقال الرسول والله أكبر والذي تستعمله السلطة القائمة كوسيلة للتحكم فينا. بل قد تتحمل السلطة حزباً ثورياً ماركسياً إلى أقصى درجة، وتقبل به، وتدعمه وتعين له رئيساً يصاهر الحاكم أحياناً، وقد تقبل السلطة أيضاً بكل علماء القرويين، والأزهر، والزيتون، وتمد لهم الأوسمة

والعمامات، ولكنها لن تقبل عالماً من علماء الدين يخدم مصلحة الجماهير، لن يسمح النظام أن يكون هناك دين ثوري، أن تكون هناك حركة تقدمية إسلامية. حركة تقدمية، نعم، لكن علمانية، وحركة الإسلامية فلا، فقط محافظة، ولكن وجود حركة تقدمية إسلامية فهذا لن يسمح به، لأن هذا هو البديل الوحيد. أقول إذن إن الجواب على سؤالك الأول في قضية وعي الجماهير والسلطة نؤجله وليحكم من يشاء فليحكم الماركسيون، أو الليبراليون، أو الناصريون أو المحافظة الدينية، ولكن الحكم الحقيقي هو لمن يطوع الجماهير، لم يبلور وعيها، لمن هو قادر على إعطائها ما يسمى بنظرية أو بايديولوجية، حتى تستطيع أن تمدها بتصورات للعالم وبموجهات للسلوك، وبالتالي، فالتحدي الحقيقي لنا هو السلطة. هل السلطة هي من لديه البوليس والجيش وأجهزة الأمن ووسائل الإعلام، أم أن السلطة هي من يحرك الجماهير ويجندها ويحزبها، أي ما يسمى بثقافة الجماهير La Culture des Masses وهنا، أنا أدخل، كيف أستطيع أن أعطي هذه الجماهير، أن أسيطر عليها وأن أكون كالسمكة في الماء معها، بالرغم من وجود أجهزة الإعلام

والقمع؟ في المستقبل القريب، بعد بيروت، ربما يتقجر الغضب في قلوب الجماهير العربية من حيث لإنشاء. أنا كنت أفكر البارحة في الآتي: قد تكون هزائنا في بيروت، والاستسلام في مصر وسوريا والأردن، مقدمة فيما بعد لثورات أخرى، ليس على نمط الانقلابات العسكرية. ومن ثم هذا هو التحدي الحقيقي للمتقنين العرب أي الاستعداد لثورة قادمة.

فيما يتعلق بقضية التغيير عن طريق الفكر والواقع والواعي، أقول: وعيي أنا ليس هو الوعي الفردي بل هو الوعي الاجتماعي السياسي مضافاً إليه الوعي التاريخي وهذا هو الذي أقول أنه مساهمتي في الحركة التقدمية العربية. إذا كنا نفهم الماركسية جيداً، فأهم دروس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الأبنية التحتية، ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي. حتى لو كنت ماركسياً فإني ماركسي شاب، معنى ذلك أنني مازالت أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هي النقطة الحقيقية لمجتمعنا، الهيجلية أي المثالية، أي المحافظة الدينية، عندنا، تتحول إلى مثالية مطلقة، وهذا هو



ما حاوله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أي الانتقال من الدين إلى الإنسانية والوعي الفردي. هذا انتقال طبيعي، وهذا ما فعله عثمان أمين والطهطاوي ولطفي السيد والعقاد وطه حسين، أي من الدين إلى المثالية. لكن أين الانتقال من المثالية إلى العالم الحسي كما فعل فيورباخ؟ لم يحدث لدينا هذا حتى الآن، وأين الانتقال من فيورباخ، الذي تعامل مع الأفكار من أجل اكتشاف الواقع ودراسة الاغتراب والتشويء إلى آخر هذه الأشياء للدراسة، من نقد الفكر الديني إلى دراسة الهيكل والأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؟ هذا لم يحصل بعد، وأقول إذن، نخطئ عندما نضع ماركس الناصح قبل ماركس الشاب، نخطئ عندما ننقد الإيديولوجية الألمانية قبل أن نؤسس الإيديولوجية. نحن ننقد كل شيء نحن ننقد الأفكار، أفكار العائلة المقدسة، الإيديولوجية الألمانية، ونهضة ألمانية وأفكار الوحدة والقومية وهذه الأشياء التي كانت تحرك الجماهير الألمانية. ونحن ننقد ثورة ٤٨، قبل أن تحدث لدينا ثورة ٤٨، أي التغيير عن طريق الأفكار. أقول إذن بالرغم من أنني على وعي تام بمحدودية الإنسان والوعي الفردي، والانتقال بذلك من الوعي الفردي

إلى الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، إلا أنني مازلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر أن لم نربطه بالوعي التاريخي. وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية أن تعيه، أن تدخل الوعي التاريخي كرسيد حقيقي للتحليل السياسي، ربما لن نرى الثورة الاشتراكية والمجتمع الاشتراكي الثوري، وربما لن نرى تحرير فلسطين، ولكن على الأقل فلنمهد له، ولنضع له شروطاً وقواعد. تأسيس إسرائيل في ٤٨ كان رؤية، والصهيونية تعمل بهذا الوعي التاريخي منذ أواسط القرن الماضي للصهيونية السياسية عند هرتزل ١٨٧٨٧، إلى وعد بلفور في ١٧، إلى محاولات الهجرة الأولى من ثورة ٣٦ إلى ٤٨ إلى ٦٧ إلى ٧٣ إلى ٨٣ أقول إذن، الوعي التاريخي قد يكون القوة الحقيقية في الصهيونية. وما الصهيونية السياسية إلا ظاهرة. أما الشعار الإسرائيلي الحقيقي فقد تجلي عندما كان يقابل يهودي يهوديا آخر في الغرب ويقول له: سنقابل في العام القادم في أورشليم، أي الإعداد للمستقبل. أقول إذن، إن الوعي التاريخي لا يقل أهمية عن الوعي السياسي، وكلاهما تصوير للوعي الفردي، أنا لا زلت أتكلم

في الوعي، لأنني أريد أن أطور المثالية إلى وعي اجتماعي. وأتعامل مع الحرية التقدمية العربية لأنني أريد أن أطورها وأعطيها رؤية تاريخية أي أن أزواج في وعينا بين الوعي السياسي والوعي التاريخ. أقول إذن، أنا على وعي تام بأهمية هذا الصراع بين البنية الفوقية والبنية التحتية، ولكن نظراً لأنني من مجتمع تراثي، ونظراً لأنني خارج من إصلاح مثالي لأطوره إلى إصلاح اجتماعي، ونظراً لأنني مازلت أمثل الحركة العلمانية العربية بالأفكار الرئيسية بما فيها الماركسية،/ فأني أطرح أولويات وأسبقيات.

ث. ج. يمكن القول بأن الوصول إلى ثقافة الجماهير هو فقط عودة بلغة أكثر تقدماً لهذه المرحلة السابقة التي هي حتى الآن قابلة للنقاش، وليس باعتبارها مسلمة من مسلمات النهضة العربية الحديثة، هنا نحدد هذا السؤال. كيف يمكن أن نتقدم في شروط لم تسائر الفكر النهضوي ولم تجعل منه فكراً قابلاً للاستمرار في الواقع؟

ح. حنفي: في حقيقة الأمر أن كل جيل يصوغ مشروعه طبقاً لتصوراته وطبقاً لظروف عصره، قراءة القدماء وقراءة التجارب السابقة مهمة، لكن بالنسبة لي أنا أعطي أداة جديدة

للتحليل وهي التي أسميها أحياناً أداة مزدوجة، الأولى، التعرف على المكونات الثقافية للجماهير، لأن ثقافة الجماهير العامة وتراثها هو الذي يقوم بالبديل الحالي لمحو الأمية. والثانية، التعرف على التحديات الرئيسية للعصر.

ولكن في الثقافة، ما هو التحول الذي يمكن أن أحدثه أنا في ثقافة الجماهير حتى أحولها إلى ثقافة ثورية تستطيع أن تكون البديل للأيدولوجية السائدة، وفي نفس الوقت البديل عن الأمية إلى أن نمهد كل الوسائل في القراءة والكتابة والتعليم؟ وثقافة الجماهير قد تكون أيضاً بديلاً لمحو أمية المثقفين الذين حصلوا على الدكتوراه في العلوم السياسية وغيرها. الأمية هي واحدة، أما أمية القراءة والكتابة أو أمية الحاصلين على الدكتوراه في العلوم السياسية والاقتصادية والقانون، أنا أعطي البديل الآتي وهو التنظير المباشر للواقع، أعني المشروع القديم لعصر النهضة، الأفغاني رأي أحواله الأمة وصاغ مشروعاً (بصرف النظر عن الصياغات المتعددة لهذا المشروع من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى الأخوان ) أنا أبدأ من واقع فيه بعض الإيجابيات وفيه بعض الثغرات، وعندي وسائل أكثر للتحليل

من الأفغاني، فالأفغاني شيخ خطيب، وأنا عالم محلل، ولكن قدراتي على الصياغة قد تكون أكثر أحكاماً، وأكثر منطقية. لدي التنظير المباشر والثقة في الإبداع وفي نفس الوقت أعطي وسائل كبيرة للتحليل. بل أنا قادر، لكن هذا مطروح على العلوم السياسية والاجتماعية مثلاً: في قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة، المس قضية الدخل القومي، كيف يتم توزيع الدخل القومي، كعالم اقتصادي تماماً، ما هي خريطة توزيع الدخل القومي. وأنا جالس في مقهى بمراكش سألت بعض الأخوة التقدميين، ما القضية بالنسبة لكم؟ قالوا: الحرية، وقلت ما القضية بالنسبة للناس فقالوا: الفقر. في رأيي تقش الحركة السياسية حين تكون قضيتك أنت مخالفة لقضية الجماهير. أنا هنا أعيد المشروع السياسي ومنها قضية الفقر. هذه القضية لم أجد حتى الآن دراسة في توزيع الدخل القومي في المغرب. وأرى بعيني رأسي السقوف المزركشة في البلاط العربي الذي تصرف فيه الملايين والملايين، وأرى بأبواب فاس الفقراء وأرى الشحاذين، والذين يجوعون، والذين لا يأكلون.

لو كنت زعيم حزب سياسي لجعلت قضية توزيع الدخل أو العدالة الاجتماعية ليس كنظرية سياسية في الاشتراكية، بل كواقع عيني حسي. أقوم بدراسة اقتصادية علمية في المغرب، وعليه أقيم تحليلي السياسي. كذلك ما هو الرافد الأساسي للثقافة في المغرب، من يحركه؟ الناس، وأنا أفكر في ذلك ليل نهار، ما هو الرافد الأساسي، وربما الأمر يختلف في المشرق، لكن هنا ما هو الرافد الأساسي للوضع الثقافي في المغرب؟ الإسلام، الوثنية؟ بقايا الاستعمار الفرنسي؟ نجد الإسلام أحياناً بترك مكانه للوثنية المغربية، قبل الإسلام. الوثنية ليست اتهاماً، أي الأعراف القبلية. هذا تحد حقيقي للعمل السياسي. حتى تستطيع أن تسيطر على الجماهير فأنت في جمالها. أما أن تقرأ الماركسية والمادية الجدلية والكيف والكم، هذه الأشياء تستطيع أن تفعلها إلى الأبد بينما الناس يركعون ويقبلون الأيدي. إذن مشروعني أنا هو البداية بالوعي التاريخي، وبالواقع المباشر والقدرة على تنظيره، وصياغته صياغة علمية وتحليله سواء لخدمة النواحي الثقافية المحركة، كنزع السلاح من الخصوم والاستعمار والرجعية واستعمله في صفني، أو في نفس الوقت

للثقة بالقدرة على صياغة نظرية تكون هي البديل المؤقت،  
وتجاوز مشروع النهضة، لذلك فأنا مستعد للتغيير ومستعد  
للحوار مع الآخرين. في رأيي، هذه هي النظرة العلمية  
للواقع، وقد يكون عيبنا الأساسي هو البداية من المسلمات  
بدعوى سد النقص المسبق.

د- العقل العربي وحدة القادر على صنع المعجزة:

أطروحتك الأساسية: "مناهج التفسير، محاولة في أسس  
المعرفة تكاد مجهولة في الوطن العربي. صدر مؤخراً القسم  
الثالث منها في مجلد خاص (بالفرنسية) كيف بدأت هذا  
المشروع الفلسفي<sup>(1)</sup>؟

---

(1)المستقبل : السنة ٤ ، العدد ١٧٦ ، تموز / يوليو ١٩٨٠

القاهرة : من خالد النجار

وقد صدر الصحفي حديثه بالنشرة الآتية: حسن حنفي مكروه في أمريكا  
والغرب الأوروبي ومغمور في منطقتنا العربية. نشر دراسات  
باللغتين الفرنسية والإنجليزية حول تحديث الفكر والمجتمع  
الإسلاميين كما كتب في العربية وترجم إليها بعض كلاسيكات  
الفلسفة الغربية من خلال منظور واحد هو نقد التراث العربي

هذه الرسالة معروفة في الخارج في إنجلترا وفرنسا وأمريكا وقد أشار إليها المستشرق جاك بيرك في كتابه "لغات العرب في الحاضر" باعتبارها إحدى المحاولات الرصينة لإيجاد لغة جديدة يعبر بواسطتها عن مضمون قديم. وعندما قرأها "إتيان جلزون" (مفكر فرنسي) قال: "لأول مرة في حياتي أرى علم التفسير يستعمل لغة الوعي، والدين يعبر عنه بلغة جان بول سارتر" نشأ هذا الموضوع وأنا طالب بالجامعة عندما كنت أفكر في أحوال المسلمين الحاضرة أيام انتسابي لجماعة الأخوان وقراءاتي لسيد قطب والمصلحين الدينيين وفي نفس الوقت خلال معرفتي بالفلسفات الغربية خاصة المثالية عند ديكارت وكانط، وسماعي لأول مرة عن "الذاتية" عند محمد إقبال"، ونقد المسلمين للمنطق اليوناني وتأسيسهم لمنطق خاص بهم وسماعي عن "الظاهرية" كمنهج للوعي.

---

واكتشاف هوية الشخصية العربية في تفاعلها مع "الآخر" انقلت المستقبل بحسن حنفي وكان معه هذا الحوار.



وعندما وصلت إلى فرنسا في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٦ وهو نفس العام الذي تخرجت فيه من الجامعة المصرية كتبت بحثاً بعنوان "المنهاج الإسلامي العام" عرضت فيه لمشروع إقامة منهج جديد إسلامي له صورتان: واحدة ثابتة وأخرى حركية. وتشمل الثابتة التصور والنظام بينما الحركية الطاقة والحركة. وقدمت المشروع كبحت لدكتوراه الجولة. قرأه الفلاسفة الغربيون فقالوا هذه فلسفة مثالية تريد ضم ديكارت وكانط لأنه يبدأ بالشعور ويريد أن يحل مشكلة القبلي والبعدي ولكنهم لا يدرون ما صلة ذلك بما يسمى بالمنهج الإسلامي. فهم فلاسفة وليسوا مستشرقين ثم قرأه المستشرقون: "برنشفيك" و"لاووست" و"ماسينيون" و"هنري كوربان" فقالوا: صحيح أنه به إشارات للإسلام ولكنه أقرب إلى الفلسفة منه إلى الإسلام، وهم مستشرقون وليسوا فلاسفة. قال "كوربان": هذه مشكلة التأويل أدرسها عند الشيعة الإسماعيلية وقال "ماسينيون": "هذا علم أصول الفقه أدرسه عند أهل السنة. أنت عمرك ٢٠ عاماً فلماذا تتكلم وكأن عمرك ٨٠ عاماً، أدرس علم أصول الفقه كما أوصى بذلك" مصطفى عبد الرازق" وقد تم ذلك بالفعل عندما أعدت

بناء هذا العلم واكتشفت فيه نظرية الوعي التاريخي: ( مناهج الرواية ) والوعي التأملي: ( التحليل اللغوي )، الوعي العملي ( أحكام السلوك ). وبالتالي حاولت تأصيل ما يحتاجه جيلنا من اكتشاف للإنسان المعاصر كتاريخ ومعنى وعمل.

ماذا أردت أن تقول لبني عصرك من خلال هذا الكتاب؟ هذه مساهمة في حل أزمة المنهجية التي نمر بها دعوت فيها إلى اكتشاف الطبيعة محاولاً إعادة بناء تراثنا الديني القديم على أساس الطبيعة، والعقل، والحرية، والفردية، والجماعية، والتقدم. وهي الأفكار التي أصبحت في ما بعد عنواناً لعصر التنوير العربي الذي بدأناه منذ القرن الماضي مع رفاة الطهطاوي وشبلي شميل وجمال الدين الأفغاني والتي تخلينا عنها في هذا القرن مع نظمنا العسكرية واتجاهاتنا الخرافية.

في بحثك الذي تقدمت به إلى مؤتمر "لوفان" الفلسفي "ثيولوجيا" نستشف موقفاً ديكارتياً جديداً ... إذ تضع الإنسان أمام نفسه وفي مواجهة العالم؟

مازلت أعتقد أن التقدم لن يحدث في حياتنا أن لم يحدث تحول في حضارتنا وبالتالي في عقليتنا من التمرکز حول الله

إلى التمرکز حول الإنسان. لقد استمر الصراع بين التيارين حتى القرن الخامس الهجري بين الأشعرية والمعتزلة ولكن الأشعرية انتصرت في فكرها بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية. وقد حاولت حركات الإصلاحية الأخيرة على استياء منها ومن دون جرأة كافية إحياء التراث الاعتزالي (العقلاني) ولكن للأسف بعد أن بدأه الأفغاني هبط إلى النصف مع محمد عبده ثم إلى نصف النصف مع رشد رضا ثم استمر في الهبوط حتى التلاشي كلية في فكرنا الديني المعاصر. وبالتالي فإني أنقد التصور الهرمي للعالم، التصور المركزي، التصور الرأسي، وأقلبه إلى تصور أفقي يضع الإنسان بين الأمام والخلف، بين التأخر والتقدم مع أخيه الإنسان في التاريخ وليس بين الإنسان و"الآخر" وقد يكون العيب الأساسي في ثورتنا العربية المعاصرة هو في محاولاتها تغيير مجتمعاتنا وتحقيق أهداف الثورة من مناهضة الاستعمار والإقطاع والصهيونية والقضاء على التخلف بنفس التصور الهرمي، المركزي، الرأسي للعالم بحيث انتهت إلى ديكتاتوريات عسكرية، ذلك لأننا لم نكتشف الإنسان بعد كقيمة مطلقة مستقلة. نحن نؤمن بالله وتضع

الأرض ونكمم الأفواه وكما قال الشاعر محمود درويش:  
أبوك احتذى بالنصوص وجاء اللصوص".

وقد كتبت في ذلك مقالاً في قضايا عربية منذ أكثر من  
عام عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في  
وجداننا المعاصر. ألا تري وراء ذلك غياب أية معرفة  
فينومينولوجية (ظاهرية) في ثقافتنا؟ فالمعرفة ظلت عندنا  
مدرسية تلقينية ... كلمة الجماعة لا كلمة الفرد المنبثقة عن  
الحرية ... فالواحد منا يتعلم تلقينياً ويظل في العمق خرافياً!

لسوء الحظ نحن نمر بفترة تاريخية محددة لم يحاول  
أحد الكشف عنها وتشخيصها وتحليلها رغم وضوح معالمها  
وتشابهها إلى حد كبير مع أوائل السادس عشر في الغرب  
أعني مرحلة التحول من الإصلاح الديني إلى النهضة وهو  
ما أدعو إليه باستمرار على أنه مهمة جيلنا.

لقد مررنا بعصر الإحياء كما حدث في الغرب في  
القرن الرابع عشر. وحاولنا الإصلاح الديني كما فعل الغرب  
في القرن الخامس عشر. ثم تهنا بعد ذلك. ولم يحاول أحد  
حتى الآن إقامة عصر نهضة يتمثل أساساً في نقد الموروث  
القديم. وهذه هي الأزمة. فبالرغم من وجود طاقات علمية

هائلة متخصصة مهنية حرفية إلا أنها منقولة أما عن القدماء  
أو من المعاصرين وأعني بهم الغربيين فأصبحنا ننقل العلم،  
دون أن نؤسس العلم، وأصبح تخصصنا في اتجاه وحياتنا في  
اتجاه آخر. فلا ضير أن يكون الإنسان عالم ذرة أو اقتصاد  
أو فيلسوفاً وضعياً أو ماركسياً ويؤمن في الوقت نفسه ببركة  
آل البيت وينتظر الفرج من ليلة القدر. لذلك أحاول أن أبدأ  
عصر نهضة حتى أحدث التطور من الداخل مبتدئاً من نقد  
الموروث القديم ومعتمداً على التجربة والمشاهدة وتحليل  
الواقع الذي هو محك ومقياس صدق المنقول القديم أو عدم  
صدقه. وعلى هذا النحو نتحقق وحدة الشخصية في حياتنا  
ونكون أكثر قدرة على المساهمة في الحضارة العالمية إبداعاً  
لا نقلاً.

كيف تجد الفكر العربي اليوم بعد قرن ونصف مما  
يسمى بعصر النهضة؟ ألا تراه تيهاً أيديولوجياً؟

الفكر العربي اليوم لسوء الحظ ورث نهضة رائدة من  
القرن الماضي ولكنه لم يحافظ عليها أو يطورها فقد بدأ  
الفكر العربي بروافد ثلاثة:

- ١- الإصلاح الديني الذي بدأه الأفغاني بقوة وصلابة والذي تلاشي في الجماعات الدينية المعاصرة وسيادة الدين الشعائري الجدلي المتحجر والمظهري.
- ٢- الاتجاه العلماني الغربي الذي بدأه بوضوح وجرأة" شبلي شميل" و" فرح أنطون" و: "نقولا حداد" و" ويعقوب صروف" و" ولي الدين يكن" داعين إلى العلم والعقل والطبيعة والحرية والديمقراطية والاشتراكية والتقدم آخذين بالتحليل المادي ولكنه للأسف انتهى على يد" إسماعيل مظهر" وسلامة موسى لأنه لم يخرج من تراث الأمة، وكان كالبالون المنتفخ الذي يسهل ثقبه فيثلاثى.
- ٣- الاتجاه الليبرالي السياسي الاجتماعي الذي بدأه" الطهطاوي" و" خير الدين باشا التونسي" و" لطفي السيد" و" طه حسين" و" العقاد" داعين إلى تأسيس الدولة الحديثة على نمط الليبرالية الغربية أي النظام البرلماني المتعدد الأحزاب. ولكن للأسف انتهى هذا التيار أيضا بعد الثورات العربية التي قام بها الضباط الأحرار في الخمسينات.

بتوقف هذه الروافد الثلاثة أصبح الفكر العربي خاوياً فارغاً ولم تظهر في جيلنا إلا المحافظة التقليدية التي تعبر عن حقيقة المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا.

الفكر العربي كما وصلنا ليس بريئاً هو الآخر من الأيديولوجيات الاستعمارية لقد ناجيت في كتابك "قضايا معاصرة" إلى قيام حركة استغراب - في مواجهة الاستشراق - فأية قراءة نقدية للتراث العربي وما عي مبررات هذه الدعوة اليوم؟

حرصاً على الأصالة ودفاعاً عن الثقافة الوطنية وتحريراً لعقليتنا المعاصرة من تقليد الغرب وفي نفس الوقت بعد دراستي للفلسفة الغربية وإدراكي أسطورة عالمية الثقافة الغربية أحسست أن من واجبي الوطني بالنسبة لنا والعلمي بالنسبة لهم تحجيم الغرب ورده على حدوده الطبيعية لأمرين:

الأول: إفساح المجال للإبداع المحلي للشعوب غير الأوروبية وسيعقد في الكويت في تشرين الأول/ أكتوبر القادم مؤتمر حول هذا الموضوع.

الثاني: كتابة تاريخ الوعي الأوربي من وجهة النظر غير الأوربية عن تمركزها حول ذاتها وحتى لا تصبح مرادفة للتاريخ العالمية. مثلاً في دراسة مصادر الوعي الأوربي يركز الأوربيون على ثلاثة مصادر: اليوناني والروماني واليهودي المسيحي في حين أن المصدر الشرقي في مصر وإيران والصين والهند يمثل رافداً أساسياً في الوعي الأوربي. وإذا أخذنا ما يسمى بالعصر الوسيط الأوربي فإننا نجد القرون السبعة الأولى هي فترة الخلط والصراع بين الفرق الدينية المختلفة. يمكن لحضارتنا أن تساهم في التحقق من صدق هذه الاتجاهات خاصة في ما يتعلق بطبيعة المسيح وجوهر الدين. وفي القرون السبعة التي تلت ذلك استطعنا نحن أن نكون نموذجاً لتحديث الغرب وهو العصر الذهبي بالنسبة لنا وعصر الظلام بالنسبة لهم. وفي العصور الحديثة للإصلاح الديني في القرن السادس عشر والعقلانية في السابع عشر والتنوير في الثامن عشر والعلمانية في التاسع عشر نستطيع أن نتلمس آثارهم في دفع عجلة التقدم. فإذا وصلنا إلى القرن الحالي وأزمة الغرب الخالية وبداية نهضة الشعوب غير الأوربية وبرؤية مستقبلية



نستطيع أن نقول إذا كان للوعي الأوربي مكان الريادة والصدارة في القرن الخمسة الأخيرة فإن وعي الشعوب غير الأوربية بذاتها وما سمي في فترة المد الثوري العربي بالكتلة الآسيوية الأفريقية فإن الشعوب المتحررة سرت الريادة في القرون التالية وربما يعوج مركز الثقل الحضاري من جديد إلى الشرق. ألا ترب أن الغرب ليس مجرد مستعمرة فقط، فهو مستهلك كذلك على جميع أصعدة حياتنا ... وبالتالي صار له وجود على مستوى أجسادنا وبالتالي على مستوى اللاوعي ... فكثير من حالات الثورة تأتي نتيجة تقبل أبوي له على مستوى اللاوعي؟

هناك شيان: الأول هو أن الاكتشافات العلمية الغربية وما نتج عنها من صناعات واختراعات في الحقيقة ليست وليدة الغرب بل نتيجة تراكم تاريخي طويل ساهمت فيه كل الحضارات الإنسانية غربية وغيرها. ويظهر ذلك بوضوح في الترجمات اللاتينية للإسهامات العربية. ولا يوجد عالم غربي في عصر النهضة الغربي إلا وقد تتلمذ على نظرائه العرب المسلمين. فنحن عندما نعيش بأجسادنا في اختراعات

الغرب وتطبيقاتها فإننا نجني ثمرة ساهمنا في زرع شجرتها وهو الذي يسميه "أنور عبد الملك" فائض القيمة التاريخي.

ثانياً: التغريب يتجاوز الجسد إلى ما هو أخطر وهو الروح أي مقولات التفكير والتصورات للعالم وأنماط السلوك وتثبيت الأهداف وهذه لا يمكن أن تكون عالمية بل خاصة بكل شعب فإذا تسرب الغرب من خلال ثقافته ومقولاته وتصوراته إلى روحنا قضى فينا على الثقافات المحلية وعلى الإبداع وجعلنا مقلدين له كما يحدث الآن الغزو الاقتصادي ثم إلى السيطرة عن طريق الأحلاف ومناطق النفوذ وبالتالي إذا كان الاستعمار قد نقل نفسه من الغزو العسكري، وإلى ثم الاستعمار الثقافي عن طريق التغريب فإن الأخطر الآن هو القضاء على الثقافات الوطنية وإنكار أبداع الشعوب غير الأوروبية بإفراز نظريات عديدة.

مثل الصدمة الحضارية من أجل الإحياء للشعوب غير الأوروبية باليأس والحكم عليها بالتخلف إلى الأبد. فالغرب في ثقافته وروحه الدفينة حتى في اتجاهاته الليبرالية الدفينة يقوم على عنصرية حضارية تدفعه ولا يستطيع أن يهرب منها لأنه يشعر أن حضارته كانت الرائدة لعدة قرون. ولكن

التحرر الوطني للشعوب خاص بتلك التي سيطرت على ثرواتها الطبيعية وفرضت نفسها على الصعيد العالمي: ثورة إيران وتحديها لأمريكا كل ذلك قد يساهم في التخفيف من حدة الشوفينية الغربية.

في مشروعه الفكري كانت اللحظة البرجوازية في الفكر الغربي مهمة عندك وخاصة موقفها من النص الديني. فقد درست اللاهوت الهيليني وترجمت كتابات "ليبنتز" و"ليسنج" حول الدين ... لماذا التركيز على الحضور الإلهي في التاريخ؟

بالرغم من كل ما يقال من نقد للبرجوازية خاصة إذا كان في ذهننا النقد الماركسي فإنها قد قامت بجور تحديشي في المجتمع الغربي فنقلته من مرحلة الدين والكنيسة والعقائد والآخرة والإيمان والخطيئة والخلاص إلى مرحلة العقل والإنسان والمجتمع والحرية والدنيا. مثلاً استطاع "هردر" مؤسس فلسفة التاريخ أن يحول العناية الإلهية إلى قانون للتقدم. كما استطاع "هيجل" أن يحول التثليث المسيحي إلى جدل تاريخي. فالانتقال من الدين إلى العقل أو من الإيمان إلى الفلسفة انتقال مهم وحاسم حين يمكن تحقيق انتقال ثاني

من العقل والفلسفة إلى الطبيعة والعم. ونحن في مرحلة مشابهة من أجل نقل عقائدنا القديمة إلى مرحلة اكتشاف الإنسان والتاريخ والطبيعة عن طريق تأويل الدين وتقجير طاقاته حتى نستفيد منه. فإذا. حدث ذلك أمكن أحداث النقلة الثانية من الفلسفة إلى العلم وهو ما يراه عبد الله العروي من إعطاء دور للطبقة المتوسطة في المجتمعات العربية التي يناط بها التحديث. ويخطئ الماركسيون عندما يتصورون أنه يمكن الانتقال من المثالية إلى المادية قبل الانتقال من الدين إلى المثالية.

هذا يجرنا إلى الثورة الدينية في إيران، لقد ذهبت إلى إيران كمفكر يعيش تاريخه المعاصر، ونشرت وقدمت كتاب "الحكومة الإسلامية" ألا تري أن الحماس العربي لهذه الثورة مبالغ فيه ... ولأن العربي لم ينجز ثورته فهو يسقط على الثورة الإيرانية كل رغباته التاريخية المكبوتة وإحباطاته المتتالية؟

هذا صحيح ولكن لا بد من تجاوز مرحلة الإسقاط إلى مرحلة الإثراء المتبادل، فالثورة الإيرانية تجديد لشباب الثورة العربية وأحياء للناصرية واعتزاز بالقومية العربية وتأكيد

على الهوية الإسلامية وتحد للغرب والشرق وتجنيد للجماهير. وهي زعامة لا تقبل المساومة، ودين يتحول إلى ثورة وتقدم وتحرر وبالتالي يمكن أن تكون درسا لنا من أجل إخراج الدين من بوتقة الشعائر والعقائد إلى ميدان الثورة والتغيير الاجتماعي، وأيضاً من أجل نزول الجماهير العربية إلى الساحة لتقرر مصيرها بنفسها دون أن تترك مصائرهما بيد الحكام ومن أجل الاستمرار والتأكيد على إعداد الأمة ضد الاستعمار والصهيونية وتسلط الإقطاع والتخلف. ومن ثم يجب أن نننبه إلى محاولات الاستعمار للوقعة بين الثورة الإيرانية والثورة العربية. وما زال الشعار هناك "الطريق إلى القدس يمر بطهران" و"إيران اليوم وغدا فلسطين" وعندما كنت في زيادة الإمام الخميني منذ عام كنت سعيداً للغاية عندما كان الناس في الشوارع ينادونني بـ "الفلسطيني".

## هـ- ظاهرة العرج الحضاري (\*) :

### ١- متى تصبح فلسطين قضية شعوب، لا قضية حكام؟

تؤرقني " كيوه الإصلاح " فمنذ الأفغاني، والطهطاوي، وشبلي شميل وهم رواد النهضة التي ظهرت في القرنين الماضيين والتي كانت لها أبعادها الدينية والاجتماعية والعلمية، مررنا بأربعة أجيال، حاول كل منها أن يفعل شيئاً ولكنه سرعان ما يكبو. وظلت الأجيال الثلاثة متأخرة عن

---

(\*) مجلة أوراق، ١٩٨٥ . حديث أجراه في جامعة العين بالإمارات العربية المتحدة حسن مي وقد صدره بالفقرة التالية: في حالة أمة تعبر عن مأزق حضاري يمثل البحث العقلي المتحرر من كابوس التاريخ مطلباً ملحا يساوي في أهميته مطلب الحياة الإنسانية الكريمة وإذا كانت الفلسفة بحثاً عقلياً في الوجود فإن الحاجة إليها بالنسبة لأمة في أزمة تنبثق من الإصرار الفطر الكامن في الوجدان على البقاء ومدافعه الفناء. وفي مواجهة أخطار تهدد البقاء ذاته ينبغي للفلسفة المشاركة في صف الطليعة المناضلة بمنهج عقلي يشخص الداء ويصف الدواء حول الأئمة التي تعانيها الأمة كان حوار " أوراق " مع أستاذ الفلسفة حسن حنفي الذي ابتدأه بالقول:

الرواد الأوائل فبعد الأفغاني تراجع محمد عبده عن منهاج الإسلام السياسي إلى منهاج تربوي إصلاحي نتيجة لفشل الثورة العرابية. بينما عاد رشيد رضا إلى نوع من السلفية الإصلاحية القديمة، متراجعا إلى ما وراء خط تراجع أستاذه محمد عبده، وربما كان ذلك نتيجة للثورة الكمالية في تركيا، أما في العصر الحالي فقد تراجعت الحركات الإسلامية المعاصرة كثيرا عن المشروع التحرري العربي الإسلامي الأول. فلماذا نتراجع أجيالنا جيلا بعد جيل؟ لماذا دعا لطفي السيد إلى مصرية ضيقة بعد دعوة للطهطاوي لبناء دولة ديمقراطية؟ ولماذا فقدت دعوة التحرر حرارتها عندما مرت خلال العقاد وطه حسين؟ ولماذا انقلبت دعوة الطهطاوي الليبرالية إلى دعوة مضادة في الجيل الحالي؟

وشبلي شميل دعا إلى العلمية، لكن فرح أنطون في الجيل الثاني تراجع عن مستوى شميل محاولا أن يربط تراجعهم بمؤثرات تاريخية قديمة، ثم جاء إسماعيل مظهر في الجيل الثالث فانقلب من العلم إلى الدين، ومن الجديد إلى القديم، أما الجيل الحالي من العلماء. فإنهم لا يختلفون عن الذين يذهبون إلى التمسح بقضبان الأضرحة.

فلماذا لا يوجد تراكم نهضوي حضاري كافٍ؟

لماذا تتراكم جهود النهضة الحضارية عند الآخرين ولا تتراكم عندنا؟ مثال ذلك، تشبث اليهود منذ ثلاثة آلاف سنة بشعار "العام القادم في أورشليم"، وعلى قاعدة هذا الشعار تطورت الحركة الصهيونية من روحية إلى سياسة من وعد بلفور بإنشاء دولة على قيام الدولة إلى توسع الدولة وهيمنتها في المنطقة، فكل جيل يكمل ما بدأه الجيل السابق، وهو ما نلاحظ خلافه بالنسبة لنا، فنحن نبدأ من الصفر، ثم نسقط، ثم نبدأ من جديد، فنسقطه، وكأننا ضحايا العود الأبدى!

وكدليل واضح على ظاهرة عدم التراكم النهضوي الحضاري في التاريخ العربي المعاصر، تجربة الرجوع إلى نقطة الصفر التي انطلقت منها قيادة جمال عبد الناصر لتحقيق ثورة في جميع الاتجاهات على الأصعدة المحلية والعربية والعالمية، فما إن مات حتى تحولت سياسة الحكم في مصر إلى نقيض ما كانت عليه، فلماذا لم يواصل النظام اللاحق سياسة النظام السابق، ولماذا تخلى بسهولة عن كل المكتسبات التي تحققت في عهد جمال عبد الناصر؟



## ٢- المجتمع العربي في حاجة إلى منظمات شعبية: ما هي علة التراجع إلى نقطة الصفر؟

تكمن العلة في غياب الأمان النظري، وهو أمان يمكن تحقيقه بوجود المنظمات الشعبية القادرة على حراسة المكتسبات فعندما غابت هذه الحراسة الشعبية سهل على الحكومات اللاحقة الانقلاب على مناهج الحكومات السابقة، وتعود أسباب هذا الغياب إلى سيادة تيار السلطة الذب يمثلته الأشاعرة في تراثنا لمدة خمسة عشر قرناً، مقابل تيار آخر تلازم وجوده مع التيار الأول حتى القرن الرابع الهجري وهو التيار الذي يمثلته المعتزلة الذين انحازوا إلى حقوق الناس ضد سيطرة الحكام المؤيدين بفكر المذهب الأشعري السائد في البيئة الثقافية الإسلامية والذي يتصور العالم تصوراً هرمياً يركز على أن هناك قوة واحد المسيطرة يخضع لها كل شيء، ولا يستطيع أحد أن يغير شيئاً. وهذه القوة يتمثلها الحاكم الذي تجب طاعته وتصبح من طاعة الله فهو الذي يقدر الأسعار والأقوات والآجال. وليس للإنسان الخيرة من أمره فعقله قاصر للأشياء، ولهذا احتاج إلى وصي من الخارج هو النبي، ويكفي الإنسان أن يقول لا إله إلا الله

بفمه فيكون مسلماً، بصرف النظر عن الفعل والممارسة، ومصير الإنسان يحدد بعد الموت فينال الجزاء أو العقاب، ومن أخطائنا، أننا تصورنا أن رأي الأشاعرة هو التفسير الصحيح للعقيدة الإسلامية. بينما هناك تفسيرات أخرى، ورأي الأشاعرة واحد من آراء متعددة، فهناك رأي آخر يجعل من الله مبدأ شاملاً عاماً يتساوى أمامه الناس جميعاً، ليس كمثله شيء، يستطيع العقل أن يثبت بالبرهان، وله ذات وصفات كاملة، والإنسان حر وعاقل ومسئول، ويستطيع أن يميز بين الخير والشر، وأن النبوة قد اكتملت، ومعني اكتمال النبوة إن الإنسان لم يعد في حاجة إلى وصاية خارجية، فإن لشعوره المستقل وعقله البديهي، القدرة على هدايته في حياته، والإنسان بعمله وليس بكلامه، الإمام ليس ممثلاً لله، ولكنه يعين باختيار الشعب، والإمامة بيعة وعقد واختيار، ومن حق الشعب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعزل قاضي القضاة إذا تهاون في تنفيذ العدل.

كان التفسيران الأشعري والمعتزلي قائمين معاً في التراث الديني للمسلمين، ولكن التفسير المعتزلي توارى بينما استبد التفسير الأشعري بالأمر وجاء الغزالي، فظن أن

المسلمين غالوا كثيراً في علوم الدنيا، فدعا إلى علوم التصوف، فازدوجت الصوفية بالأشعرية في العصور التالية للغزالي إلى أن ورثنا نحن هذه الازدواجية التراثية التي تعزز مكانة السلطة وتلغي دور الشعب.

٤- العرج الحضاري: في ظل سيطرة التيار السلطوي الممتدة جذوره في التراث، هل يستطع العربي المعاصر مواجهة التحديات والمساهمة في قضايا التقدم. أن هذا لن يكون، لأن بينهما عدم اتساق، وهذه لا تؤدي إلى هذه، ولا سبيل إلى مواجهة التحديات المعاصرة إلا بفكر المذهب المعارض، مذهب الاعتزال، ولأن للأشعرية امتداداً طويلاً في تراثنا، وللاعتزال امتداداً قصيراً، فنحن الآن في حالة "عرج حضاري" فإذا أمكن لنا إحداث توازن تراثي ما بين المذهبين فإن التقدم يصبح أمراً ممكناً، وهذه هي عملية إعادة بناء التراث، وهي أن نزيد قيمة المذهب الاعتزالي، ونخفض قيمة المذهب الأشعري، فندفع بأفكار الاعتزال إلى الإمام، استناداً إليها. نطالب بحرية الأرض والعدالة الاجتماعية

والديمقراطية والتقدم، فتكون مطالبتنا مبنية على قواعد من التراث. فلا يملك أحد حق اتهامنا بالعمالة لحضارة أخرى غير حضارتنا، وبهذا يتفادى مخاطر الوقع في السلفية ومخاطر الوقع في العصرية المنقطعة الاتصال بالتراث، فمن خلال مذهب تراثي، نعالى مشكلاتنا المعاصرة، ولا نقع أسرى الدوائر المنعزلة للدعوات الغربية التي تتردد بيننا. والتي يسهل مقاومتها بأقصر الطرق بواسطة مفاهيم دينية تؤمن بها الجماهير، فتتعدم جدواها، وتتواصل الأزمة.

#### ٤ - تغيب المواطن عن الوعي القومي.. مسؤولية من؟

الحديث عن أزمة تعود جذورها إلى تيار سلطوي في التراث، أدي إلى بروز دور الحاكم وانحسار دور المحكوم، هل يعني هذا إعفاء المحكومين من المسؤولية؟

ينقسم الناس إلى قسمين الإنسان العادي الذي هو العامل والفلاح والمهني وأمثالهم، والإنسان العالم، أما الإنسان العادي فهو ضحية أجهزة الإعلام التي توقعه في نوع من التغيب عن الوعي القومي. بالإضافة إلى عدم وجود

المنظمات التي يمكن أن تشكل بديلا يختاره للمطالبة بحقوقه والدفاع عن مصالحه. وبالتالي، فلا ثقل للإنسان العادي في ميدان الحياة العامة.

أما الإنسان العالم، وهو إنسان متميز فهو ثلاثة أنواع: فهناك العلماء الذين يقومون بدور ما، والذين يرون أن العلم هو مجرد تعلم ونقل معلومات، لأنهم يخشون المسائلة عما يمكن أن يفعلوه أكثر من ذلك؟ وهم يمثلون أغلبية العلماء وهناك فريق من العلماء يسيرون في ركاب السلطة، ويدافعون عن سياستها، على كل حال، وترتبط مصالحهم بمصالحهم رجالها:.. وهناك علماء يولون الحق، وينالهم المكروه، وهؤلاء ورثة الأنبياء الذين نرجو زيادتهم، وهم معزولون عن المجتمع، توجه لهم الاتهامات المختلفة لتشويه صورتهم في عيون الجماهير وهؤلاء هم الذين يرون أن الخروج من الأزمة الراهنة التي تعاني منها الأمة، يكون ابتداء من التراث. لا انسلاخا عنه.

٥- لماذا فشلت دعوة العقل عندنا بينما نجحت في أوروبا؟ فهل يمكن رد هذا الفشل إلى أسباب كامنة فينا؟

ربما لقد نجحت دعوة الغزالي لأنها ظهرت في عصر انحسار العقل عن مكانته البارزة التي كانت له في القرون الأربعة الأولى من تاريخ المسلمين، بعد أن شعر المفكرون السلطويون بغلبة العقل على الجانب الديني وبال الحاجة إلى تحديد الجانب التعبدية وهذا ما بلورة الغزالي رغم أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا في حاجة إلى فكر مقاوم للغزو الصليبي الذي تحدى المسلمين. وفشلت دعوة ابن رشد العقلانية لظهورها في الأندلس في الانقسامات، وفي ظل حالة هيمنة الفقهاء، فتم محاصرتها وتجميدها، وكان يمكن لدعوة الحرية أن تنمو لو وجدت مؤسسات منظمة تتبنى أفكار العقلانية كما دعا إليها ابن رشد، أو أفكار الحرية كما دعا إليها المعتزلة، وهذا ما انتبه له الأفغاني الذي كان يأمل في تكوين حزب ثوري يتبنى برنامج العروة الوثقى الداعي للحرية ومقاومة الاستعمار والتخلف وليس المطلوب علما حزبيا تحت الأرض، المطلوب عمل إسلامي يأتي بالإسلام

محمولا على أعناق المسلمين، إسلاماً لا يدافع عن الحاكم فقط بل يدافع عن الأمة كلها.

٦- تمثل إسرائيل تحدياً حضارياً خطيراً لنا، يتنامى يوماً بعد يوم بينما الاستجابة له أقل بكثير من التحدي نفسه فكيف نصل إلى حالة تعادل الاستجابة والتحدي؟

تتعادل الاستجابة للتحدي الإسرائيلي مع هذا التحدي عندما تتحول قضية فلسطين إلى قضية شعوب ولا تظل قضية حكام. عندما تدفع إلى معرفة عناصر القوة لدى المستجيب، ومعرفة مواطن ضعفه، فبالقدر الذي نستطيع فيه تغيير التصورات الذهنية المعيقة للنهوض، يمكن التقدم إلى مستوى الاستجابة المطلوب.

## و- الأصالة حماية للشعوب والمعاصرة إحساس بمشاكل العصر (\*)

دكتور حسن ... المحور الأول لهذا الحوار هو قضية الأصالة والمعاصرة ... فما هو مفهوم الأصالة والمعاصرة في رأيك الخاص؟

لا تعني الأصالة العودة إلى الماضي بكل ما فيه، ورفض الحاضر والانقطاع عن المستقبل، كما لا تعني أيضاً رفض التحديد والتنكر لخبرات الأجيال، كما أنها لا تعني كذلك التوقع على الذات، إنما تعني في البداية العمق التاريخي الذي يميز شعوبنا في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، والاستفادة بهذا الرصيد الضخم الذي سلب منا

---

(\*) الموقف العربي ، ٢٤ يناير ١٩٨٣ مقابلة أجراها محمد يوسف وقد صدرها بالفقرة الآتية : الدكتور حسن حنفي أستاذ الفلسفة الإسلامية الحديثة بجامعة القاهرة مفكر ينتمي إلى طراز من المفكرين الذين يمدون إضاءاتهم الفكرية إلى الشوارع الخلفية حيث يحتدم إيقاع الجماهير الواعية ويصطدم " بعتمة " قبضة القهر الفولاذية.



أخيراً أبان النهضة الأوروبية المعاصرة، التي لا تتعدى خمسة قرون، والتي وصفنا فيها بأننا شعوب حديثة لا أشكال لها وأبنية سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية.

تعني الأصالة أيضاً التغير من خلال التوصل، غداً أن كل تغير مفروض ومقحم، على وجداننا الحالي، لا يعيش أكثر من سنوات، وسرعان ما يهترئ، أو تحدث ردة الفعل فيعود البناء القديم فارضاً نفسه لأنه الأكثر قوة وانتشاراً في الزمان.

وما حدث في مصر في السنوات العشر الأخيرة دليل على ذلك: وما حدث من انتكاسات للثورات العربية الأخيرة دليل آخر.

وما يحدث في تركيا وبولندا دليل ثالث.

على أن التغير الذي يحدث في السطح ولا يؤثر في العمق يؤدي إلى ثورة علمانية على النمط الأوربي ... كما هو الحال في تركيا التي يتركب وجدانها من تراث إسلامي وحضاري وتاريخي، وكما هو الحال أيضاً في بولندا التي يتركب وجدان طبقتها التي تنتمي إلى الاشتراكية العلمية من تراث كاثوليكي متدين.

الأصالة إذن، هي شرط استمرارية التقدم، وبقاء عمليات التغير الاجتماعي، وهي الضمان والحماية للشعوب من الوقوع في الانتكاسات.

أما المعاصرة فإنها لا تعني الحداثة، أي العيش على أحدث ما أنتجه العصر في الحضارة الأوربية من زاوية ممارسة أساليب الحياة كما هو واضح في مجتمعات الوفرة والرفاهية في المأكل واللبس، والمسكن، ونمط الحياة، أن هذا المفهوم يشبه، في هذه الحالة، استزراع نبت في أرض قاحلة، سرعان ما يجف وينتهي.

المعاصرة لا تعني أيضاً التشدق بآخر النظريات في العلوم الإنسانية من بنيوية ووجودية، أو من تقليد آخر المذاهب الفنية من تكعيبية وانطباعية وسيربالية، أو التغني باللغات الحديثة في الحياة اليومية، أو الاعتماد على الحسابات الآلية لتوجيه مظاهر نشاطنا.

كل ذلك غطاء خارجي لا مضمون له، ويكسو حياة بالفراغ داخل دائرة الفراغ.

إنما نعني المعاصرة الإحساس بمشاكل العصر،  
وبالتحديات المصيرية التي تواجه الأمة والتي هي بالنسبة  
إلينا:

- الاستعمار
- والتخلف
- والصهيونية
- ومظاهر القهر السياسي
- والتفاوت الطبقي الشنيع بين من يكسبون الأموال  
وبين من يموتون جوعاً وقحطاً.

تعني المعاصرة القدرة على مجابهة هذه التحديات  
بأسلوب علمي منهجي مع الوعي بالمرحلة التاريخية التي  
تمر بها شعوبنا، والوصول إلى نتائج بالجهد الوطني دون  
الوقوع في التقليد، وتفجير الطاقات الخلاقة للشعوب، فهي  
وحدها صاحبة المصلحة في المواجهة.

والمعاصرة، بهذا المعنى، قد تأخذ أشكالاً بدائية، لكنها  
فعالة كما حدث في مواجهة طائرات "الفانتوم" الأمريكية  
الإسرائيلية بالبنادق، وشق الطرق والجسور بالمعاول و"

المفادف" وقطع الأستار الرملية بمضخات المياه كما حدث في فيتنام والصين ومصر .

لماذا لا يتبلور هذا المفهوم في جدلية تطبيقية الآن ...؟  
أو بعبارة أوضح ... لماذا لا نطبق هذا المفهوم للأصالة  
والمعاصرة على الوضعية العربية المحاصرة بأشكال  
الاستلاب والاعتصاب والقهر؟

في تصوري يرجع السبب في ذلك إلى أننا حتى الآن لم  
نحاول أن نجرب الوحدة الوطنية، والإنفاق على حد أدنى من  
المبادئ والأهداف، يجعل كل فريق قادراً على أن يسهم  
بدلوه، ويكون المحك في النهاية لأكثر التيارات قدرة على  
تحقيق هذه الأهداف.

حتى الآن هناك صراع تاريخي بين الأصالة  
والمعاصرة مفهوميها السلبيين نتيجة لما حدث من انتصار  
المحافظة الدينية والحضارية على وجداننا القومي في الألف  
عام الأخيرة، منذ القرن الخامس الهجري والتي أصبحت  
السجن الكبير الذي وقع فيه أنصار الأصالة دون استطاعتهم  
الخروج منه.

وما حدث من نهضة في المائتي سنة الأخيرة بعد احتكاكنا بالعرب، واكتشاف وأنصار المعاصرة أن تحديث مجتمعاتنا لا يحدث إلا بالتقليد الشامل للغرب كما هو الحال عند شبلي شميل، أو بانتقاء أسباب العلم والقوة إلى جانب النظم البرلمانية كما هو الحال عند الأفغاني والطهطاوي ولحد الآن ... لم يستطع أنصار الأصالة بالمفهوم السلبي أن يقللوا من ثقل ألف عام، وأن يجدوا بديلاً آخر كان مطروحا قبل القرن الخامس الهجري، عند المعتزلة في أفكارهم عن الحرية والعدالة، واعتمادهم على العقل والطبيعة، كما لم يستطع أنصار المعاصرة بالمفهوم السلبي أن يجدوا منفذا لاحتياجات عصرهم، ليس فقط في نقل هذه الاحتياجات من الغرب، ولكن لتطوير تراث الأمة، واكتشاف هذه الحاجات في عمقها التاريخي.

ومع ذلك ... تظل الرغبة في إقامة وحدة وطنية بين هذين الفريقين الرئيسيين المتصارعين أملاً وهدفاً.

قد تستطيع الثورة الإسلامية، أو حركة التقدم الإسلامي، (أو النهضة الإسلامية)، أو حتى اليسار الإسلامي تحقيقه، وهو ما أحاوله أنا في هذه المرحلة بعد صدور مجلة "اليسار

الإسلامي" ( وهي عبارة عن كتابات في النهضة الإسلامية )  
التي تستأنف مجلة" العروة الوثقى" التي أسسها الأفغانى،  
والتي صدر منها ثمانية عشر عدداً، كان لها أبلغ الأثر في  
تحديد ملامح المشروع القومي الإسلامى الحديث.

■ ماذا تقصد باليسار الإسلامى؟

يعنى اليسار الإسلامى تحقيق المشروع القومى العربى  
الحديث فى مواجهة الاستعمار، وتحرير أراضى المسلمين،  
ومحاربة التخلف فى شتى مظاهره، والقهر السياسى،  
والتسلط، وحل مشكلة الفقر لإعادة ثروات المسلمين إلى  
المسلمين عن طريق تاريخ الأمة وثرواتها وحضارتها كوعاء  
نظري، وكأيدلوجية سياسية قادرة على تحقيق هذه المطالب،  
وبالتالى أحقق هدفى الفريقين المتصارعين:

■ أنصار الأصالة يبدأون بتراث الأمة.

■ وأنصار المعاصرة يبدأون بمواجهة تحديات العصر.

■ وهذا هو الأمل المنشود من جيلنا.

هل هذا اتجاه جديد أم بدعة جديدة؟

لا ... بل تطوير لحركة تاريخية طويلة، بدأت بثورة  
الأنبياء الذين تصدوا لكل مظاهر التخلف والقهر السياسى،

وانتهت بالثورة الإسلامية الكبرى في إيران، بالإضافة إلى ثورة الفلاحين في ألمانيا بقيادة الراهب توماس مونزر، وثورات الرهبان الشبان في أمريكا اللاتينية بقيادة كامبلو توريز دفاعا عن الفلاحين والأرض ضد الإقطاع ورأس المال، والإسلام والوطنية متحدين في الجزائر، والبوذية في فيتنام في مواجهة الغزو الأمريكي والكونفشيوسية في الصين (في بداية الثورة الصينية) والديانات الأفريقية في مواجهة المستعمر الأبيض.

كيف تعلل القهر السياسي، ونكوص "الفعالية" الثورية أي فعالية التغيير ... على امتداد الخريطة العالمية بشكل عام؟ القهر السياسي ليس وليد الصدفة، ولن ينتهي اليوم، ولن يقضي عليه الغد، إذ إن له جذورا تاريخية ومتشعبة، وبالتالي لا يمكن التغلب عليه إلا بانتزاع هذه الجذور، وغرس جذور أخرى قد تثبت في ما بعد نظما للدفاع عن الحرية والديمقراطية ضد جميع أنواع القهر والتسلط السياسي والفكري والاقتصادي.

وأستطيع أن أجمل هذه الجذور في التصور الهرمي للعالم الذي يجعل قمة الهرم مهيمنة سيطرة كلية وشاملة

على القاعدة، مع مراعاة أنه إذا تحركت القاعدة تزلزل الهرم، ومن ثم وجب على القمة أن تبتز وتقصّل وتقطع العضو الفاسد حتّى يظل البناء، وهذا هو ما قاله الفارابي في المدينة الفاضلة، والذي ظهر في تصور الأشاعرة للتوحيد، وهو التصور الذي تبنته الدولة على تاريخنا الطويل، وهو يمثل المرحلة التي تم فيها التوحيد بين الرئيس والحاكم، والأمير ورب الأسرة، ورئيس العائلة، وتنصبه على قمة الهرم، ولا يمكن أن تظهر ديمقراطية أو حرية شعبية مع مثل هذا التصور للعالم لأن العلاقة بين القمة والقاعدة ستكون أحادية الجانب ... القمة تأمر والقاعدة تنفذ، القمة تسألهم والقاعدة تطيع...؟!!

هل المنهج النصي له علاقة بهذه القضية؟

المنهج النصي الذي يجعل الحقائق منزلة مكتوبة سلفاً، يفرض نفسه على الواقع دون معارضة أو نقاش، وما على الإنسان إلا تطبيقها مما يمنع الحوار والرأي الآخر والمعارضة، واكتشاف الحقائق العلمية، وأعمال الفعل الإنساني خاصة إذا ما قامت السلطة الدينية، بتأييد من السلطة السياسية باحتكار مثل هذه الوظيفة.



أما حديث الفرقة الناحية القائل بأن "أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" فيعني أن كل الاجتهادات خاطئة ومرفوضة، وضالة وباطلة منذ البداية، ولا يوجد إلا رأي واحد صائب هو رأي الحكومة ( أي الدولة أو النظام الرسمي ) مما يجعل النظام السياسي يكفر ويلعن كل الاتجاهات المعارضة.

ومن ثم لا يمكن للحرية والديمقراطية أن تظهر في حياتنا كمجرد تغيير النظم السياسية، ولكن باقتلاع هذه الجذور من أساسها، واستزراع جذور أخرى تقوم على أن اختلاف الأئمة رحمة بينهم، وأصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، وجادلهم بالتي هي أحسن، أو أشداء على الكفار رحماء بينهم ... أي أننا نحترم بعضنا بعضا في ما بيننا كجبهة واحدة، نقف صفا واحداً متحداً في مواجهة الأعداء.

الجانب الآخر من القضية يقتضي طرح هذا السؤال: لماذا تقلصت الكيانية، وسمات الشخصية القاعدية بالنسبة للأمة العربية والإسلامية في القرون الأخيرة؟

إن إيداع الأمة يتحقق طالما أن هناك تعارضا بين الأنا والآخر، وقد يكون هذا الآخر متمثلاً في القهر الداخلي، وقد

يكون ممثلاً في القهر الخارجي، الأول يمثله التسلط السياسي، والثاني يمثله الاستعمار.

وطالما أن الطرف المقهور لم يسلم، ولم يقبل الداخلي أو الخارجي فإن شرط الإبداع قائم.

أنا لست من أنصار شعار أن القهر السياسي ضد الإبداع، بل قد يكون سبباً رئيسياً من أسباب الإبداع. ويجوز أن تختلف أشكال الإبداع، وربما تكون الصحافة غير الرسمية، خصصاً صحافة الـ"إندر - جراوند" ( وصحافة ما تحت الأرض ) خير تعبير عن الإبداع في ظروف القهر السياسي عندما تعبر شتي الجماعات عن كيائها وهويتها ووجودها في كتاباتها. غير الرسمية، والتي تقلق السلطات وتجند جميع الأجهزة في الدولة لاقتصاصها وتحريمها ومصادرتها، والتي تلقي صدي هائلاً في قلوب الشعب في مواجهة الصحافة الرسمية التي لا يستعملها الناس إلا كقرطيس للبيع. القهر السياسي مفتاح إبداع الأمة.

لكن هذا الصمود أمام القهر السياسي لا بد أن يكون واعياً، مكتشفاً عناصر القوة والمقاومة، ملتحمًا بالجماهير، وقادراً على أن يحدد خطة طويلة الأمد حتى يمكن القضاء

بها على كل مظاهر القهر والتسلط السياسي، وذلك ينفي المعارضة من الخارج، فما أسهل الإبداع والتخطيط والتوجيه من خارج الحلبة ولكن لا تحسب المعارك إلا على أرض المعركة الحقيقية.

أن القياس بالنسبة لوجود لينين في ألمانيا وسويسرا، أو وجود الأفغاني في باريس قياس باطل لأن الجماعات الثورية كانت طينياً روسي، وكانت الاتجاهات الوطنية في مصر والعالم الإسلامي تقض مضاجع القياصرة والملوك و"الخدوي" بالتالي كانت هناك أرضية وطنية، وكان هناك من المناضلين داخل البلاد، وهذا ليس هو الحال في لحظتنا الراهنة حيث تتجمع المعارضة في الخارج ويظل الداخل خواء.

أن تغيير الواقع بوصة واحدة خير من آلاف الجرائد واجلات عن النضال والتحرر في الخارج.

أن ضربة شرطي لشاب يحمل علم فلسطين في معرض الكتاب كما حدث في مصر في العام قبل الماضي، تعبير عن موقف يجسد رفض الصلح مع إسرائيل وبالتالي فإنه أفضل من عشرات المقالات والكلمات في العواصم الأوروبية.

## ز- ما التنوير ....؟(\*)

- التنوير العربي محاولة للتخلص من جذور التجهيل.
- مهمة المنورين الإسلاميين الآن أحياء المعتزلة.
- التنوير دور يتم في الشارع العربي وليس في باريس.

### ١- ما هي ضرورات التنوير في تقديرك؟

التنوير - بصرف النظر عن مدي دقة التعبير - ضرورة اجتماعية وتاريخية وسياسية، وقد يكون ما حدث للثورات العربية من انتكاسات في العشر سنوات الأخيرة أنها لم تقم على أساس تنويري، لأنه يمكن أحداث تغيير في البناء الاجتماعي وما أسهل ذلك، ولكن ما لم يكن هناك وراء هذه القرارات السياسية مثل الإصلاح الزراعي ومقاومة الاستعمار والدفاع عن الاستقلال الوطني للبلاد وعد الانحياز ... الخ. ما لم يكن هناك لدي القيادة التي تصدر هذه

---

(\*)مجلة " الثقافة الوطنية " ، عدد " نحو عصر تنوير عربي جديد " ،  
باريس ، يناير ١٩٨١ ، أجري الحوار فريد زهران.

القرارات رصيد تاريخي بانتكاسات، بل وتشوه هذه الانتكاسات نفسها، وبالتالي فإن التنوير ضرورة لحماية أي حركة تغير اجتماعي، ولا توجد سياسة تسعى للتغير الاجتماعي لا تقوم على أساس مجموعة من الأفكار والتصورات ... التنوير شرط لأي حركة سياسية تسعى للتغير الاجتماعي وهو الضمان لاستمرار أي مكتسبات قد تحدث من قيادة ثورية لأنها هي التي تحدث تغيير فعلي في تصورات الناس وفي مفاهيمهم وفي بواعثهم على السلوك. ربما أن الثورات العربية لم تحدث هزات في نفوس الناس وتصوراتهم مثلما أحدثت في الأبنية الاجتماعية وفي موازين القوى في الشرق الأوسط.

٢- استخدمت الثورة البرجوازية شعار التنوير في فترات تاريخية سابقة ... فهل يوجد معنى مختلف للتنوير في تقديرك في عالمنا الراهن، وفي عالمنا العربي على وجه التحديد؟

ظهر مصطلح التنوير عند كانط في أواخر القرن الثامن عشر في مقال: "ماذا يعني التنوير؟" ... يعني التنوير الآن:

وصول الإنسانية إلى مرحلة من النضج بحيث لا تقبل أن تكون هناك سلطة - مصدر من مصادر المعرفة - قد تكون سلطة دينية أو سياسية، أو سلطة حزب أو سلطة تقاليد، أو سلطة ما هو شارع أو سلطة عرف، يعني أن يصل الإنسان حداً من النضج أن يقول أن أصبحت عاقلاً قادراً على استخدام عقلي، والعقل هنا يعني الحرية أي ممارسة حريتي في التفسير، فالتفسير بمفهوم كانط ولسنج بلوغ سن الرشد، أي أنا حر، أي أنا أفكر بلا وصاية خارجية... تحول مفهوم التنوير من ألمانيا لفرنسا وأصبح التنوير تفجير أنا أفكر، وأنا حر في القضايا الاجتماعية، وبالتالي أمارس حريتي ليس فقط بيني وبين نفسي، ولكن بيني وبين الآخرين، وبين النظام السياسي وبالتالي حدث تفجير للتنوير في الأبنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، وبالتالي فإن الثورة الفرنسية بنت التنوير.

التنوير يستند على خمس أفكار: الحرية، العقل، الطبيعة، الديمقراطية، التقدم في التاريخ، هذا هو محور التنوير ب المعنى اغربي، أما التنوير هنا، فله معنى مختلف فهو يعني محاولة التخلص بطريقة ما من الجذور التاريخية للإلظام

( أو التجهيل ) ... كيف يظهر الإظلام؟ مظاهر عديدة. أولاً، عدم وجود بدائل، أي تفسير الظواهر بعلة واحدة استناداً لعدم تعدد المداخل، وهذا التفسير الذي يستند لعلّة واحدة هو التخلف بعينه، لأن الظاهرة الإنسانية لا يمكن أن نفسرها بعلة واحدة ثانياً، أن نتصور أن الظواهر متفاوتة في الترتيب بين الأدنى والأعلى ... بين الأقل قيمة وشرفاً والأكثر قيمة وشرفاً، فإن هذا هو التجهيل لأن التنوير هو تصور للظواهر على مستوي واحد، كلها متشابكة ومتداخلة. وقد تكون العلاقة بين الأدنى والأعلى هي في الحقيقة علاقة بين الأممي والخلفي وهو ما يصل بنا لفكرة تنويرية نقول بأن كل مجتمع به قوة تدفع للإمام وقوة تدفع للخلف. ثالثاً بالنسبة لتراثنا القديم، كانت هناك معركة تنوير بين الأشاعرة والمعتزلة التي ازدهرت وبلغت القمة في القرن الرابع الهجري وحمل المعتزلة لواء التنوير، وتبنوا نفس الأفكار التي ظهرت فيما بعد في القرن الثامن عشر: الحرية، العقل، الطبيعة، الديمقراطية، التقدم، وربما لم يظهر بما فيه الكفاية وكان علينا أن ننتظر طويلاً حتى يظهر ابن خلدون الذي لم ير التاريخ إلا بوصفه تاريخ نهوض الأمم وانهيارها، ولم ير

الفكرة التتويرية القائلة بأن التاريخ يتقدم للإمام، ولا يبدأ لكي  
ينهار، وبالتالي يمكن الغوص في فكرة التتوير الاعترالية  
القديمة، وإكمال الفكر الاعترالي كبديل للأشاعرة الذين  
حسمت المعركة لصالحهم لأسباب سياسية. وحالياً فإن  
الشاعرة سادوا للألف عام. والمعتزلة حاولنا أحياءها على يد  
الأفغاني ومحمد عبده إلى درجة ما ثم ضاعت على أيدي  
رشيد رضا. ولذا فإن المهمة المطروحة الآن على التتوير  
هي أحياء المعتزلة، وإكمال الطريق وطرحه كبديل  
للأشاعرة. وهو أمر قد لا يتطلب ألف عام، ولكنه يتطلب  
عدة أجيال، وجيلنا عموماً سيمهد الطريق فحسب، ولن يجني  
ثمراً، فعصرنا هذا قريب الشبه بعصر النهضة. ومهمة جيلنا  
هي تحويل الإصلاح الديني الذي بدأه الأفغاني ومحمد عبده  
إلى نهضة شاملة.



### ٣- محاور التنوير الفكرية التي تطرحها مرتبطة بعملية تغير حضاري - اجتماعي ذو طابع برجوازي؟

التنوير مرتبط بالطبقة المتوسطة بصرف النظر عن تسميتها: برجوازية أم لا ... ببساطة، الأفندية: أنا وأنت ... الذين أتاح لهم الفلاح المصري أن يتلقوا تعليماً جامعياً وفي هذا، فإن اتفق تماماً مع صديقي عبد الله العروي في كثير من محاولاته لإثبات ذلك ضد الماركسيين العرب الذين يوقنون بأن الطبقة البرجوازية بطبيعتها وتكوينها ونفسياتها ومصالحها طبقة لا يرجى منها خير لأنها تستغل وتنافس الطبقة الوسطى ...

### ٤- المقصود بالطبقة الوسطى هي الطبقة الحاكمة في العالم العربي ...

لا الجهاز الإداري ... الجهاز الحكومي ...

## ٥ - التكنوقراطيين والبيروقراطيين ...

نعم ... ولكن ليس بجوانبه السلبية، فإنك لو أخذت نسبة دخلي لوجدتني سارق خبز ألف فلاح، وبالطبع فأنا طبقاً للفكرة التنويرية القائلة بالمساواة مدان ... أنا انتسب من ناحية الدخل للطبقة الوسطي، ولكنني انتسب فكرياً لطبقة العمال والفلاحين، قد يكون ذلك نوع من تبرئه الضمير، ولكن من الذي سيقوم بعملية التغيير؟ ... خذ الضباط الأحرار كمثال أنهم ينتمون للطبقة الوسطي ... أليس كذلك؟ ... إذن لا زالت الطبقة الوسطي قادرة على التأثير في المجتمعات المتخلفة شبه الإقطاعية، شبه الرأسمالية ... لأننا أخذنا فرصة للتفكير وللتأثير، وبالتالي فلن نقوم بمهمة التنوير الطبقات الدنيا، وأنا أتكلم عن مجموع هذه الطبقات الذي لم يتح له فرصة التعليم، واستثنى من ذلك أفراد انضموا لمنظمات سياسية وتلقوا في خصم ذلك قدراً من الثقافة.

الغرب من حقه أن يرفض الطبقة الوسطي ومن حقه أن يرفض الليبرالية لأنه تمثلها، وذلك يستطيع الآن أن يتجاوزها ويبحث عن تحقيق الهدف الأعلى بماركسية القرن التاسع عشر عن طريق إثارة العمال والفلاحين، أما أنا العربي فلا

أستطيع أن أرفض قيم لم أتمثلها بعد وهي الليبرالية، ومن ثم فإن عبد الله العروى، يسمى ما نحن في احتياج إليه: الماركسية الليبرالية أو العربية التاريخية، وهذا منوط بالطبقة المتوسطة: الطلاب، الأساتذة، الضباط، المثقفون، المفكرون، الأدباء.

## ٦- التغيير الاجتماعي الملقي على عاتق الطبقة المتوسطة له طابع اشتراكي أم برجوازي؟

إعادة توزيع الدخل القومي طبقاً لمفهوم من المساواة بما يحقق مزيداً من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص وتذويب الفوارق بين الطبقات وهي المفاهيم التي كانت سائدة في الثورات العربية الأخيرة بالرغم مما قد يشوبها من بعض السلبيات.

## ٧- هل لا زلنا في مرحلة الثورات العربية؟

( مسترسلا ) ... التي يمكن إقالتها من عثراتها والتي يمكن تجديد شبابها وإكمالها بحيث تصبح قائمة على حرية الفرد وحرية التعبير، وحق الجميع في الحوار الوطني وفي نفس الوقت، عدم ظهور طبقات جديدة ضد مصالح الأغلبية.

## ٨- ما هي المدارس الفكرية المرشحة لأن تلعب دور في التنوير؟

أهم التيارات الفكرية الموجودة هي التيارات الماركسية، الناصرية الوجودية القومية، الليبرالية، الدينية المستنيرة، أي أن هناك أربعة اتجاهات رئيسية فكرية واجتماعي وسياسية وثقافية في آن واحد، ولا بد من الاجتماع على حد أدنى من المبادئ. مثلاً لا بد من أن يسمح لكل تيار بمدخله النظري المستقل. فأنا أريد برنامج للعمل الوطني.

## ٩- برنامج سياسي ...

لا ... ليس فقط برنامج سياسي، ولكن برنامج اجتماعي سياسي وطني تاريخي مرحلي يتفق عليه الجميع بصرف النظر عن المداخل النظرية.

## ١٠- ماذا عن الجانب الفكري في الموضوع؟

في تقديري هناك نقاط عديدة للاتفاق بين المدارس الفكرية المختلفة، ولكن الجبهة على المستوى الفكري لا تتحقق إلا بالإجابة على السؤال التالي: أي التيارات أكثر قدرة على الاحتواء؟ ... وليس المقصود بالاحتواء هو الضم

والقهر ... في رأيي أن الغلبة ستكون للتيار الديني المستتير، كما حدث في التجربة الإيرانية حيث استطاع الاتجاه الديني الثوري أن يكون بمثابة الجبهة التي جمعت بداخلها كل القوى ضد التغريب، وضد المعسكرات، وضد الاستغلال، ومن أجل الحفاظ على الهوية القومية، وبالتالي، يجب أن ينشأ حوار بين هذه التيارات لبحث أي التيارات أكثر قدرة على الشمول، ولا أقول الشمول بمعنى الاحتواء أو ضياع الهوية.

#### ١١- ما تقديرك لحركة التنوير الباريسية؟

في الواقع لقد عرض الانضمام لمجموعة التنوير الباريسية ولكنني وحتى الآن لدي ملاحظات تمنع ذلك، وإليك ملاحظاتي: على سبيل المزاح، أطلق البعض اسم جماعة تناضل خارج مصر؟ ... التنوير يجب أن يتم هنا. وصحيح أن الأفغاني أقام في باريس، ولكن العروة الوثقى كانت تصل لمصر، تتسخ وتوزع، فأين التنوير من ذلك؟ ... التنوير سيتم في حضم الشارع العربي لا في باريس ولندن، وهناك ملاحظات أخرى لعل أهمها هو مسألة التمويل ... فالواقع أن أتشكك دائماً من هذه الجماعات التي تتفق على شقة في باريس أو تتفق على ركوب الطائرات والأجدي أن يحاول

الناس القيام بنشاطهم بقروشهم القليلة معتمدين على أنفسهم ... وأخيراً تبقى ملاحظة تتعلق بالمشاركين في التتوير فالملاحظ أنهم جميعاً من المركسيين المصريين القدامى، تري هل هي يافطة جديدة؟

## ح- التعددية على المستوى النظري والوحدانية على المستوى العملي<sup>(1)</sup>

---

(1) الشراع ، ٣٠ كانون الثاني ، يناير ١٩٨٤ . أجري الحوار صقر

بدرخان وقد صورته بالفقرة الآتية:

الدكتور حسن حنفي، مفكر إسلامي كبير، يعتبر من أبرز مفكري اليسار الإسلامي وهو أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة. وقد تحدث عن هذا الأمل فقال:

فكرة " التضامن العربي " أثاره ومازالت تثير في الوجدان القومي مجموعة من الأسئلة بعضها يخشى أن يكون التضامن بديلاً عن الوحدة القومية وبعضها يراه سبيلاً إليها ... وفي ضوء الترحيح الآخر وفي مصر، بالذات ، تبرز مجموعة من الأسئلة الجديدة ، مثل: التضامن العربي متى؟ ... ومن يحققه؟ ... وكيف ؟ ...

وقد لاحظت " الشراع " من مجموعة الآراء التي أُلقي بها سياسيون ومفكرون في مصر، أنه على تعددها تتكامل ولا تتناقض وأنها

---

ترسم قوائم مشتركة، ولذلك حرصت أن تقدم هذه ما يدور في الفكر السياسي والقومي حول هذا الاتجاه، سيما وأن الدعوة تتصاعد من جديد في هذا الصديد، ومن أرض الكنانة نفسها. وأهمية ذلك أن مصر ذاتها تتحدث حالياً عن ضرورة العودة إلى التضامن العربي.

في هذه الحلقة الأولى من الملف، اخترنا أن نعرض آراء أربعة من المفكرين والسياسيين في مصر، وسوف يلاحظ القارئ أن كل رأي يتفرد بمنحي ويقترح حلاً إنما لا تناقض حتى ضمن العينة الواحدة.

فعضو مجلس قيادة الثورة كمال الدين حسين يجزم أنه بدون مشاركة الشعب العربي في اتخاذ القرار لن ينصل إلى نتيجة وأنه لا بد في البداية من حوار بين شخصيات تتمتع بثقة الجماهير، فيكون ذلك منطلقاً لبدء العمل الشعبي.

والكاتب الصحافي المعروف محمد سيد أحمد يشترط لتحقيق التضامن وضوحاً حول التناقضات التي تحكم المنطقة ويرى أن الدور الحاسم يجب أن يكون للمتقنين العرب وللثوريين العرب.

وعضو مجلس الشعب المصري الفنان حمدي أحمد يرى أن على الاتحادات العربية مسؤولية بناء التضامن ويتمني على الحكام العرب أن يشجعوها.

---

مبادرة الأحرار العرب الفردية يجب أن تلتحم مع قانون تاريخي.

الحقيقة أنه بعد غزو لبنان، ووجود هذه القدرة من العجز، أو عدم القدرة على فعل أي شيء، جعل المثقف العربي والأمة العربية بوجه عام تطرح هذا السؤال:

ما الذي يمكن عمله على الأقل للحفاظ على الكرامة العربية في هذا الوقت ثم التفكير في تحرير الأرض والتفكير في تحقيق أهداف المشروع القومي العربي في ما بعد. لأنه حتى الآن عندما تضيق الكرامة وتضيق الروح ويضيع الإحساس بالذات أو القدرة على عمل أي شيء، فإن هذا أخطر ما يهدد الأمة العربية كيلاً نتحول إلى ألمانيا أخرى لا

---

والمفكر الإسلامي الشعب المصري الفنان حمدي أحمد يري أن على الاتحادات العربية مسؤولية بناء التضامن ويتمني على الحكام العرب أن يشجعوها .

والمفكر الإسلامي الكبير د. حسن حنفي يدعو إلى التمييز بين التناقضات الرئيسية والأخرى الثانوية داخل التيارات السياسية في الأمة ويشدد على التهام مبادرات الأحرار العرب مع قانون تاريخي. ويبقى أن نعرض هذه الآراء بكل تفاصيلها.



تستطيع أن تفعل شيئاً لإقامة وحدتها سيما بعد أن تبخرت القضية الألمانية بين الشرق والغرب. فإذا سألت ألمانيا الآن عن إعادة توحيد ألمانيا ضحك وقال هذه مشكلة الأجداد أما مشكلة الأحفاد أو الأبناء فلم تعد قضية! ونراه يقبل تقسين ألمانيا ويقبل معها كل شيء.

أقول، لا قدر الله أن يحدث مثل هذا، يمكن أن يحدث الآن في نقاط ثلاث محددة:

النقطة الأولى: هي قضية الحريات ... لقد آن الأوان أن ينتقل المجتمع العربي من مرحلة القهر، ومن مرحلة أن واحداً هو الذي على حق وأن الكل على خطأ، إلى مرحلة الاعتراف بأنه مهما كان الإنسان على وعي بأنه على صواب، إلا أن الآخر قد يكون على صواب ... وبالتالي عدم تخوين الآخر، والدخول في حوار مع الآخر، فيفهم الآخر.

أنا ونحن الأمة، فإن التيارات السياسية والقوى الاجتماعية فيها يجب أن تكون ممثلة، فلدينا تراث ليبرالي في المنطقة خاصة في مصر، أكثر من مائة سنة من الحريات العامة والدستورية والبرلمانية بالإضافة إلى حرية الصحافة. صحافتنا في القرن الماضي وأوائل هذا القرن

كانت من أزهر ما يكون وهي التي حملت لواء التحرر العربي الخ ... أقول أن الليبرالية تراث أصيل فينا. ثم الثورة العربية لها إنجازات ضخمة ولها رصيد بين الشباب والعمال والفلاحين، أي ما يسمى بالقومية العربية والناصرية. كذلك، الجناحان الرئيسيان في الأمة، أي التيار الإسلامي ( الإخوان المسلمين ) أو الجماعات الإسلامية، ثم التيار الماركسي والأحزاب الشيوعية العربية. هذه أربع تيارات رئيسية كلها لها وجود في الشارع السياسي العربي ولسوء الخط كلها غير ممثلة لأعلي صعيد الإعلام ولأعلي سعي المؤسسات، وكلها مخونة ...

أقول إذن ... أن الحد الأدنى، هو عدم تخوين أحد ... وجعل كل تيار وكل قوى سياسية واجتماعية تطرح وجهة نظرها في تحليلها للواقع وفي تحليلها للأمور ومن خلال هذا التحليل المتعدد الاتجاهات ربما ينشأ حل ... لكنه لا يمكن أن ينشأ حل والعقل العربي لا يفكر ... والعقل العربي مقهور وأن هناك آخر يفكر له هو النظام السياسي. وطالما كانت النظم السياسية العربية تدافع عن كراسي الحكم، والعد الرئيسي لها، أما المعرضة في الداخل أو النظام السياسي

الآخر المعارض لها في الخارج، فإن العقل العربي يصبح مشلولاً تماماً لأنه لا يوجد عقل يفكر في موضوع، إنما يوجد نظام سياسي فقط يدافع عن نفسه وتوجد قوى معارضة مصابة بالإحباط. هذه هي النقطة الأولى، أنها الحريات، وأكبر قدر من الحريات ... فلا يعقل أن تقام مظاهرة في تل أبيب تعدادها نصف مليون إسرائيلي - بينما مظاهرة تعدادها مائتا شخص في أي عاصمة عربية لا تخرج من صحن الدار وتضرب وتقمع وكأنها خائنة.

النقطة الثانية، وهي في معنى النقطة الأولى نفسها، وهي السماح بحرية المداخل النظرية في التحليلات وبحرية الأطر النظرية وتعدد الأطر النظرية ما دام هناك اتفاق على حد أدنى من المبادئ وعلى برنامج عربي موحد. من يريد أن يحرر فلسطين باسم الجهاد والجهاد المقدس والدفاع عن أراضي المسلمين والشهادة فليقتضل ... والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم القومية العربية والدفاع عن الوحدة العربية فليقتضل ... والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم القومية العربية فليقتضل ... والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم البروليتاريا

العالمية وحق الشعوب المضطهدة فليقتضل ... والذي يريد أن يحرر فلسطين لأن هناك شعباً مقهوراً عليه أن ينال حرياته ومن أجل حقوق الإنسان فليقتضل.

أقول إذن ليس ثمة تعارض في تحرير فلسطين كبرنامج عمل موحد، بصرف النظر عن الدافع والإطار النظري.

ولكن لا يخون فريق الفريق الآخر. أطالب بالتعددية على المستوي النظري وبالوجدانية على المستوي العلمي ... لكننا أقمنا نوعاً من الوجدانية على المستوي النظري فأصبح من أجل المبدأ ومن أجل الفكر ومن أجل الانتساب والفكر النظري، يقوم كل فريق بتخوين الفريق الآخر.

النقطة الثالثة والأخيرة التي يمكن وضعها في إطار الحد الأدنى الذي يمكن عآله هي الآتي: معرفة ما هي التناقضات الثانوية وما هي التناقضات الرئيسية ووضع هذا التمييز بين نوعين من التناقض في رؤية تاريخية.

مثلاً: الصراع بين تيارين رئيسيين في الوطن العربي: تيار تقدمي وتيار محافظ ... هذا صراع وارد وموجود وتاريخي وله أصول، وهو صراع شرعي، لان هناك قوي محافظة تحاول الإبقاء على الوضع القائم فكراً وثقافياً

وسياسيا واجتماعياً. وهناك قوى تقدمية تحاول النهوض  
وتغيير الأمر الواقع وتحقيق أهم أهداف الأمة العربية في  
العدالة والحرية والوحدة والتحرر الخ.

أقول ينبغي التمييز بين التناقض الثانوي والتناقض  
الرئيسي. مثلاً في القضية الفلسطينية، هناك حتماً خلاف  
وجهات نظر بين فلان وفلان وفلان وفلان الخ ... لكن،  
هناك الآن نوع من الصراع في الجوهر بين: هل "تصفي  
المقاومة" أم "تبقى المقاومة"؟ هذه هي القضية الرئيسية ...  
الإبقاء على الهوية الفلسطينية وممثل الشعب الفلسطيني أم  
الخلاف داخل الأسرة والوحدة، بين كيف يمكن التحرير؟ هل  
نقبل مشروع ريجان أم لا نقبل ... أي التمييز والتفرقة  
الرئيسية بين التناقض الثانوي، والتناقض الرئيسي.

وكذلك هناك الكثير من التناقضات الثانوية في الأمة  
العربية لا قيمة لها ... وبدلاً من استنزاف الأمة العربية في  
أطرافها أوفي قلبها هناك أمامنا المعركة الرئيسية: معركة  
فلسطين وتحرير فلسطين ... أي الصراع بين القومية العربية  
والصهيونية.

أقول إذن ... ينبغي التمييز بين التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي مع كل خطة تاريخية. مما هي المعركة الآتية وما هي المعركة المستقبلية، أن أي وعي سياسي بلا وعي تاريخي يكون وعياً فارغاً ... لأن خطوة العمل السياسي تكمن في أن يقوم جيل ما بلعب دور ليس دوره، فأما أن نلعب دوراً ماضياً هو دور الآباء أو دوراً مستقبلاً هو دور الأبناء أما دورنا الحالي فلا نلعبه.

مثلاً: هل المطلوب من هذا الجيل هو توحيد المنطقة كلها؟ هذا صعب نظراً للظروف الحالية ... ونظراً للإقليميات وحرص كل نظام وكل فئة وكل طائفة على الحكم.

هل الدور هو تحويل المجتمع كله حالياً إلى مجتمع علمي اشتراكي يسوده نوع من الرؤية العلمية الواحدة والتحليل العلمي الواحد وخلق مجتمع لا طبقي، اقتصاد موجه؟ هذا حلم.

هل دورنا هو إقامة حكم إسلامي الحاكمية فيه الله وترفض فيه حاكمية البشر كلية وبالتالي الخروج على كل الأنظمة القائمة؟ هذا نوع من رد الفعل نظراً لأنه لا توجد

إيديولوجية علمانية واحدة ... ولا يوجد نظام علماني واحد  
نجح في شيء. بل هناك مزيد من الأراضي احتلت ...  
ومزيد من القهر، وهناك مزيد من التجزئة ... هناك  
طائفية ... وهناك انحلال وفساد وارتقاء أما في أحضان  
الغرب أو الشرق، وبالتالي التيار الإسلامي وجد في الحاكمة  
لله نوعاً من رد الفعل والخلاص من أزمات العصر نظراً  
لأنه لا توجد أيديولوجية علمانية واحدة.

أقول إذن ... من رؤية تاريخية محددة، ما هو البرنامج  
العملي الذي يمكن تنفيذه الآن دون طرح نظرات طوبارية  
نتمسك بها، لكن هناك فرق بين ما يمكن عمله وهو الحد  
الأدنى والحلم وهو الحد الأعلى.

الذي يمكن عمله في الحد الأدنى، هو تحليل الجيل. أن  
الشعور السياسي والوعي السياسي لجيل قائم على تحليل  
مرحلة تاريخية واحدة هو: أكبر قدر من الحريات ... هو  
أكبر قدر من تعبير القوي الشرعية أو جودة عن واقعها ...  
أكبر قدر ممكن من النقد الاجتماعي. ومحاولة للبحث عن  
جذور المشكلة وليس مظاهرها ... كلنا يعرف القهر ويعرف  
الفساد ويعرف التجزئة. لكن ما هي الجذور التي تجعل هذه

المظاهر ظاهرة باستمرار وطافحة ليس في القوانين والأشكال الخارجية المؤقتة، ولكن ربما يكون فيما اسميه التحليل في العمق أو التحليل التاريخي للمشكلة بعدما تظهر وبعد ما تتأكد.

ربما يكون أحد الأسباب الرئيسية هو أن المحافظة في وجداننا القومي التاريخي السياسي أكثر حضوراً من التحرر لأن لها رصيد من المحافظة عمره ألف عام بينما رصيد التحرر لا يتجاوز ٢٠٠ - ٣٠٠٠ سنة.

وإن فهمنا حاولنا التحرر فإن الثقل التاريخي هو الذي سببتصر في النهاية، إذن فالوعي بهذه القضية، والدخل في معارك التخلف والتقدم مع معرفة أن الوعي التحرري العقلاني العلمي الإنساني له رصيده من التاريخ المحدود وبالتالي نقل المجتمع من مرحلة إلى مرحلة، من مرحلة التخلف إلى مرحلة التقدم، من القهر إلى الحرية، من الرؤية الواحدة إلى التعددية، من وجهة نظر تسلطية إلى وجهة نظر فيما قيمة للإنسان والجمهير وللشعب والمؤسسات والرقابة على قمة الهرم وهي السلطة ... كل ذلك هو نقطة البداية. أن الوعي بذلك يجعل الإنسان قادراً على تحقيق أهدافه



القومية في خطة مرحلية يحققها شيئاً فشيئاً حتى يحدث نوع من التراكم التاريخي ولا تحدث كبوات ذلك لأن تاريخي نهضتنا العربية كله كبوات، تقوم ونكبو ونقوم ونقع ... يقوم محمد على ثم تنتهي الدولة، يقوم عبد الناصر ثم تنتهي الثورة. نكون في قرن نهضة ماضٍ مزدهر فإذا بنا نعود إلى التقسيم والقهر ... الخ. بالرغم من أن هناك على الطرف الآخر تراكماً واضحاً في الوعي الإسرائيلي. انتقل من فكرة الصهيونية الروحية الفكرية الحضارية التراثية إلى الصهيونية السياسية، إلى تأسيس الدولة في خط معين، إلى مرحلة التوسع، إلى عصر هيمنة إسرائيلية قادم ... الخ أي أن هناك تراجعاً في الوعي السياسي والوعي التاريخي، بينما نحن نصحو ونكبو، نصحو ونكبو

إذن ... فالاستفادة من الخبرات التاريخية على مدى ٢٠٠ سنة تجعل هذا الجيل قادراً على صياغة وعيه السياسي في منظور تاريخي وعمل خطة ذات مراحل والتميز بين الممكن والطوباوي، وإدراك أن تغيير التاريخي لا يحدث في جيل أو جيلين أو ثلاثة، وإنما يحدث في عدة أجيال. وبالنسبة لي فإنه لا يوجد لدي اقتراح محدد في ما يمكن عمله لوقف

التدهور الحادث، ولكنني أرى التاريخ لا يتحرك إلا في عاملين:

العامل الأول: حتمي قانوني صرف، لأن التاريخ له قوانينه الخاصة كما أن للطبيعة قوانينها الخاصة.

العامل الثاني: هو عامل إرادي إنساني حر ...

ولا أرى وجوداً حتى الآن إلا لمبادرات فردية تتأخص مثلاً في الدوافع الوطنية للمفكرين التي تدعوهم إلى ترك العالم الجديد المهاجرين إليه في أوروبا وكندا وغيرها، والعودة للعمل في البلاد.

كذلك تتأخص في وجود كاتب حر، أو صحفي حر، أو أستاذ حر كمبادرات فردية.

أنني أرى أن التهام هذه المبادرات الفردية مع قانون تاريخي قد يجعل الجماهير تصحو، وقد يجعل هناك ضباطاً أحراراً جداً مفكرين يصحون ويقبلون الموازين من جديد.

لكن ... حتى الآن فإنه من الصعب إعطاء وصفة طبية لمعالجة جسم المريض ... لأن الأمر في إطار التاريخ يصعب التنبؤ به.

وبالنسبة لمؤتمرات المثقفين فقد حاولنا ذلك مراراً،  
ولكننا كنا نجد أن الأنظمة السياسية المحاكمة تظهر باستمرار  
في مؤتمرات المثقفين. ويتحول صراع الأفكار إلى صراع  
للأنظمة السياسية في ما بينها ... ويبدو المثقف البائس الذي  
يحضر للحديث عن الثقافة، متحدثاً في حقيقة الأمر عن  
النظام لأن الثقافة السياسية ملحقه حتى الآن بالأنظمة  
السياسية.

وحتى نخرج ونتجاوز هذا الوضع الثقافي، يجب أن  
تنشأ ثقافة حرة وطنية مستقلة عن الأنظمة السياسية وهذا ما  
لم يتم بعد.

وبالتالي، فإن مؤتمرات المثقفين هي مننديات لصراع  
الأنظمة العربية، واستغلال الثقافة وتكوين ثقافة مستقلة،  
بصرف النظر عن الأنظمة، هو الشرط الأساسي لإعطاء  
صورة للواقع السياسي العربي.

## ط- التراث والفلسفة:

- موقفنا من التراث القديم هو البديل والإبداع.
- أنا لست التلميذ الأبدى وأن الغرب المعلم الأبدى ...
- أن شديد الإعجاب بما كتب عن الإسلام في الميثاق الجزائري.
- موقفنا من التراث هو تفجير هذه الطاقات المختزنة لصالح المسلمين.
- أنا في ذهن الحركة الإسلامية سيوعي، وفي ذهن الشيوعي حركة إسلامية، وفي ملفات أجهزة الأمن شيوعي أخواني!
- لا أستطيع أن أستغني عن التراث الإسلامي ... ولا عن الثورة والتقدم.
- المفكر العربي المعاصر هو مفترق طرق تظهر فيه الجبهات الثلاث.
- لا يمكن أن تفهم الفلسفة وأنت بلا قضية.

س١: لاحظنا في العالم العربي أن بعض لمفكرين المعاصرين يتبنون مذاهب غربية، هل هذا العمل الذي يقوم به المفكر العربي يدعم فكرة أم هو تبعية لأفكار الغرب؟

ج١: في حقيقة الأمر، أن المفكر المعاصر يتحدث في ثلاث جهات رئيسية: الجبهة الأولى هي موقفنا من التراث القديم، والجبهة الثانية هي موقفنا من التراث الغرب، والجبهة الثالثة هي موقفنا من الواقع الذي نعيشه.

ففي الجبهة الثانية يأتي الخال، أي نعتبر أنفسنا ممثلين ووكلاء حضاريين إذا هب غربية نظرا لخال عام يوجد في علاقة هذه الجبهات الثلاث. فمثلاً في الجبهة الأولى، نحن ننقل، ونفس العيب بظهر في موقفنا من التراث الغربي فنحن ننقل أيضاً. وعيب آخر في موقفنا من التراث من الواقع، فالواقع يغيب عنا تماماً أو نخطب فيه حماساً ووجداناً، فموقفنا من الغرب أصبح الآن هو موقف ناقل، ولا فرق بين شاب مفكر حالي يقول: قال ابن تيمية، وقال السيوطي، وقال ماركس، وقل جون استيوارت ميل. فكلاهما موقف ناقل لأن

الأبدع لم نصل إليه بعد، ومهمنا أن ننقل وننقل بصرف النظر عن مصدر النقل، وتتراكم فوق الواقع طبقات عديدة من النقل، مرة من هنا ومرة من هناك، وينشأ التعارض والتنافس بين مصدري النقل، هذا من الأزهر وهذا من الجامعة، هذا من الدين وهذا من الدنيا، هذا من القديم وهذا من المعاصر ... والواقع يئن تحت هذين النقلين.

ولكن في حقيقة الأمر أن موقفنا من التراث القديم ليس موقفاً ناقلاً. فهم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم، فنقف موقف المطور والناقد والمغربل والفاحص والمدقق. فإذا اختاروا شيئاً فقد نختار شيئاً آخر لأن الظروف تغيرت. فقد كانوا فاتحين ونحن مهزومون، وكانوا يعطون الأولوية للنقل ونحن نعطيها للعقل، ويعطون الأولوية للإيمان ونحن نعطيها للعمل، ويعطون الأولوية للإلهيات ونحن نعطيها للإنسانيات، وفي الفقه يعطون الأولوية للعبادات لأن الدين ما زال جديداً، ونحن قد نعطي الأولوية للعمل نظراً لتشابك الأحوال الاقتصادية والسياسية.

أقول إذن موقفنا من التراث هو الموقف المبدع والمبدل، ونفس الشيء بالنسبة لعلاقتنا بالغرب، لم نستطع أن نؤسس

علما جديداً، أحاول أنا أن أرسى قواعده يسمى الاستغراب ... أي أن موقفي كما أنشأ الغربيون "الاستشراق" واستفاد مني وكون المجلدات الضخمة في ذلك هو أن أحول نفسي ذاتا اليوم، وهذا الغرب، الذي كان ذاتا أعمل على تحويله إلى موضوع، وبالتالي لا أنقل المذاهب الغربية، ولكن أضع التراث العربي في إطار ظروفه التي نشأ فيها، وأن أعطيه مكانه الطبيعي في التاريخ بدل أن يأخذ الغرب ثلاث أرباع تاريخ البشرية.

أقول إذن نظرا لأنني لم أحدد بعد جدلية الأنا والآخر، مازلت أشعر بأنني الهامش والآخر المركز، فسأظل أنقل باستمرار، لكن في الوقت الذي أستطيع أن أقلب فيه المعادلة بحيث يصبح الآخر بالنسبة لي هو الموضع والأنا هو الذات وأجعل المركز والأطراف على نفس المستوى من التداخل والعلاقات، فأنا لست التلميذ الأبدى، وأن الغرب ليس هو المعلم الأبدى، ولكنها مراحل تاريخ كنت أستاذاً في القديم وكان تلميذاً، وأصبح الغرب الآن المعلم وأنا التلميذ، لكن من يدي في مرحلة لاحقة قد يصبح فيه أستاذان أو تلميذان أو تتعادل فيه المراكز أو نقضي على المركز والمحيط.

إذن كل ما لدينا من فكر غربي حتى الآن ما هو إلا نقل  
لمدارس غربية ونزع فكر عن بيئة ووضعه في بيئة أخرى،  
وشتان ما بين البيئتين متصورين أن ذلك هو الإبداع والتغير،  
وفي حقيقة الأمر يفهم الغرب برد مذاهبه إلى الظروف  
الطبيعية التي شأ فيها. ونستطيع نحن أن نبدع بوعينا  
بالموقف الحضاري الذي نكون فيه موقفنا التجديدي من  
التراث القديم، نحجم الغرب ونرجعه إلى حدوده الطبيعية،  
ونحاول أن نكشف مكونات الواقع.

س٢: الدكتور حسن حنفي، أغلب كتاباتك تتناول  
مشكلة التراث، هي دعوة لإعادة قراءة التراث من  
أجل القراءة أم هي قراءة من أجل الكشف عن  
الغامض؟

ج٢: صحيح، فأنا أتكلم كثيراً في التراث على اعتبار  
أنه الجبهة الأولى التي نعيشها، وهذه نظرة واقعية صرفة لا  
إعجاباً بالتراث، فأنا معجب بالإنتاج الضخم في التراث وليس  
هروباً من الحاضر والإيقاع في حلم الماضي، وهذا أيضاً  
يستثيرني. ولكني رأيت أن التراث مازال حياً في قلوب



الناس، مازال أحد المكونات الرئيسية لثقافتهم، مازال يستعمل كحجة يعتمدون عليها لأننا مجتمع تراثي فالتراث هو الذي يحدد تصورنا للعالم، والذي يعطينا موجهات للسلوك. والتراث ليس المكتوب فقط بل أيضاً الشفاهي كالسير والأمثال العامة وتاريخ الأبطال السابقين. فهذا واقعنا. ولو أغمضت عيني عن ذلك فلا أكون مفكراً واقعياً. فوجدت في كثير من الأحيان أن التراث سنة الأخيرة، أنها حاولت تحديث مجتمعاتها عن طريق القومية أو الاشتراكية العربية أو الليبرالية أو الماركسية، وهي كلها علمانيات صحيح أنها تحاول أن تدافع عن نفسها باسم التراث ولكنه دفاع إعلامي تلفزيوني صحافي صرف. ولكن لا ينبغي م القلب. فهي محاولة فقط لكسب الشرعية لهذه الأيديولوجية العلمانية للتحديث، فالتراث جزء لا يتجزأ من تكويننا. أما تستخدمه بعض الأنظمة المحافظة تدعيماً لشرعيتها والحكم التقليدي الرجعي، أو تستخدمه بعض الدوائر الغربية ضد التقدم وحركة النهضة والثورة، وبالتالي كان من الحكمة أن تنزع هذا التراث من أيدي خصومك أما الأنظمة أو الاستعمار الذي مازال يتربص بك. وأنا شديد الإعجاب بما كتب عن

السلام في الميثاق الجزائري، عندما قيل أنه في التاريخ كان حركة ثورية تقدمية ... وفعلاً فأنا عشت أيام حرب التحرير والجهة الوطنية، وكيف كان الإسلام في قلوب الناس. فقد كنت مع الجزائريين في باريس بالملايين وجمعنا الأموال سوياً ... وكيف أنهم كانوا لا يعرفون إلا القرآن الكريم واللغة العربية كنوع من التمسك بالهوية. أقول إن هذا هو الذي فرض على قضية التراث لا إعجاباً ولا فخراً ولا دفاعاً ولا تعويضاً ولكنه حي موجود، طاقته مخترنه. فبدلاً من أن يستخدمه الأعداء ضدي فأنا أسحب البساط من تحت أرجلهم وأسره لصالحه، حتى ينشأ جيل متعلم قادر على إدراك الأمور إدراكاً واقعياً مباشراً، وبالتالي فأنا أسحب البساط من تحت أرجلهم وأفسره لصالحه، حتى ينشأ جيل متعلم قادر على إدراك الأمور إدراكاً واقعياً مباشراً، وبالتالي فإنه في هذه الحالة يعرف كيف يتكون التراث.

وفي حقيقة الأمر التراث نوعان: نوع أنشأته السلطة والطبقات الأقلية ونوع أنشأته المعارضة والأغلبية، وربما الذي دون وانتشر في الكتب هو تراث السلطة أي الأشعرية، وتراث المعارضة يتمثل في الشيعة والخوارج والمعتزلة،

وأن الذي كونها الآن هو من تراث السلطة كما نسميه  
بالأشعرية التي تدافع عن التصور الكامل للعالم والهرمي  
والتي أعطت للدولة أساسها للحكم.

وفي نفس الوقت ربما التصوف أعطي للشعوب  
إيديولوجية الاستسلام وبعض القيم السلبية والصبر والقناعة  
والزهد ... فاجتمعت إيديولوجية السلطة وإيديولوجية  
الاستسلام، واحدة للحاكم وواحدة للمحكوم، وتلك أزمتنا  
الحالية، فالحاكم يعتمد على إيديولوجية السلطة أي الأشعرية،  
والمحكوم يجد التعويض والعزاء في إيديولوجية الشعب.  
والرقابة الشعبية والجماهير ذلك موجود أيضاً في التراث " لا  
طاعة لمخلوق في معصية الخالق" المصالح العامة، جمهور  
المسلمين، الدين النصيحة، الأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر، وأعطي الشعب، بدل إيديولوجية التصوف  
والاستسلام، أناشيد الثورة والتمرد والغضب وأن يقول "لا"  
خاصة أن شعار المسلمين يبدأ بالنفي "أشهد أن لا إله إلا الله"  
أي أن أنفي الآلهة المتعددة المزيفة من أذهان الناس حتى  
أحرر الوجدان البشري من هذه الآلهة المزيفة ثم بعد ذلك  
أثبت الله الواحد القهار بعد أن أشهد أي وأتكلم وأسمع وأري

واقعي تماماً، ولست كالحكمة الصينية القديمة التي تقول: لا أري، لا أسمع، لا أتكلم، فهذا ضد العقيدة الإسلامية. أن فعلت، فأنا أسمع وأبصر وأتكلم لأن من صفات الله السمع والبصر والكلام.

أقول إنن موقفي من التراث القديم هو تفجير هذه الطاقات المختزنة وأن تكون في صالح المسلمين وليس ضدهم، فأنا مسؤول عن التراث أطوره بعد أن توقف في القرن السابع الهجري منذ عصر ابن رشد والثامن الهجري ولم يطوره أحد، وقد يكون أحد أسباب الهزائم المعاصرة والثورات المضادة التي أتت في السبعينات في عالمنا العربي والإسلام، أننا حاولنا أن ننهض بالبدن ونسبنا الروح، فأنا أعيد بناء الروح من جديد حتى أضمن أن تكون الثورة دائمة ومستمرة ولا تجهض ولا تتحول إلى ثورة مضادة.

س٣: رأينا في محاضراتك أنك أشرت إلى الحوار بين الحضارات، ما هي المقاييس التي تتضمن لنا تحاور حضارتين أو أكثر(\*)؟

في حقيقة الأمر، أنا كثيراً ما أدعو إلى الحوار، ليس فقط بين الحضارات ولكن أيضاً بين الاتجاهات السياسية المختلفة. بين الشبان والشيوخ، بين الشباب أنفسهم ... لأن هذه هي روح الإسلام. روح الإسلام كما بدت في علم أصول الفقه، أن الحوار النظري متعدد الأطر النظرية مختلفة أما الحق العملي أي المصلحة العامة فواحد، نستطيع أن نتفق على برنامج عملي وطني واحد، يستطيع أن يكون لكل منا أساس نظري مختلف، لذلك فأهل الكتاب جزء من

---

(\*) نشرنا في عدد أمس القسم الأول من الحوار الهام الذي أجري مع المفكر المصري الكبير حسن حنفي حيث أجاب على سؤالين، وواصل في القسم الثاني والأخير الإجابة على بقية الأسئلة وتحتاج القضايا الفكرية التي يعالجها هذا الحوار إلى تفكير جسدي مقعتي للخروج بالحوار الفكري من سلطة الخطاب الجاهز الذي يكرس البلادة ويحمم الركود إلى الجهل.

الأمة مع أن لهم أسساً نظرية مختلفة في طبيعة المسيح وفي الله وفي الكون ... لكن لنا منهم العمل والعمل الواحد. أقول هذا درس تعلمته من القدماء، أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم، لا تجتمع أمتي على صلالة، درس من الإجماع، كلكم راد وكلكم مردود عليه ...

لكن الحوار بين الحضارات يتطلب شرطاً واحداً. وهو أن تتكافأ جميع الحضارات أولاً، فالحوار بين الحضارة الأوروبية واللاوربية لا يمكن أن يقوم، فالحضارة الأوروبية هي حضارة المركز والحضارة اللا أوروبية هي حضارة المحيط. وعليه فالحوار هنا يكون ذو طرف واحد، من المركز إلى المحيط، وظاناً جربت ذلك في كثير من الحوارات فإنهم ينظرون إليك على أنك تلميذ يتعلم ولست مكافئاً.

ثانياً، يمكن أن يكون على مستوى تحقيق المصالح العامة فلنتعاون على تنمية البلاد والتقدم، وعلى إقرار الحقوق الشرعية لشعب فلسطين وكل الشعوب الأخرى المضطهدة، فالغرب باستمرار يريد أن يتحاور في مسائل نظرية اقتصادية تهمة ويرفض أن يتحاور في السياسة.

ونحن نريد أن يتحاور في مسائل تهمنا. ولا فرق بين ثقافة واقتصاد وسياسة واجتماع. ويكون الحوار كذلك بين الديانات وبين المذاهب والآراء المختلفة، كما يكون أيضاً بيننا وبين الشرق، فجناحنا الغربي في العالم الإسلامي أقوى من جناحنا الشرقي مع أن الإسلام أول ما أنتشر شرقاً، وذهب المسلمون إلى أواسط آسيا وخراسان حتى حدود الصين، لكن نحن الآن ربما لقربنا من حوض البحر المتوسط ودخول الاستعمار الحديث في آخر مائتي سنة تصورنا أن الحوار يكون مع فرنسا وإنجلترا وأسبانيا وإيطاليا، ونسبنا الهند والصين وإندونيسيا الذي يمثل الجناح الشرقي.

الحوار، أقول إذن، يكون بتعبير دقيق عن الموقف الحضاري دون تغليب جناح على جناح أو حضارة على حضارة أو مذهب على مذهب، ويكون بشرط تحقيق التكافؤ التام بين المتحاورين وبقصد تحقيقي غاية عملية عاجلة.

س ٤: ما موقف الدكتور حسن مما كتب عنه؟ وصف بأنه يساري ووصف مرة أخرى بأن يميني، من خلال رسائل الماجستير التي كتبت عنه ومن خلال المقالات التي نشرت في الصحف والمجلات؟...

في حقيقة الأمر ليس فقط ما كتبولكن ذلك أيضاً صورتني في أذهان الناس، فأنا في ذهن الحركة الإسلامية شيوعي، وفي ذهن الشيوعيين حركة إسلامية وأخوان مسلمين، وفي ذهن الحكومة إخواني شيوعي، وأنا لا هذا ولا ذاك ولا ذاك، فالفارابي - وأنت دارس الفلسفة ومتخصص فيها - في كتابة: "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وارسطو طاليس الحكيم"، فكر الفارابي ووجد الناس مختلفين حول أفلاطون المثالي الذي يدعو إلى الله ويعطي أولوية النفس على البدن إلى آخره، وارسطو الذي يدعو إلى الطبيعة، فقال وهل هناك تعارض بين الدين والدنيا، بين العقل والواقع، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن ... فحاول أن يجمع بين الاثنين، فقل عنه أنه موفق ملقب، مع أنه كان يعبر عن تصور إسلامي متكامل، أنا نفس الشيء لأنني لا أستطيع أن استغني عن التراث الإسلامي، ذلك



تكوين وثقافتي وتاريخي ... كما أنني لا أستطيع أن أتخلي عن الثورة والتقدم والنهضة فذاك تحد أساسي وتلك مهمة عصري، فأنا مخلوق برئتين ولا يمكنني أن أعيش برئة واحدة وأترك الأخرى، ولكن نظراً لأننا متخلفون فكل واحد يريد أن يستأثر بنفسه، كل واحد يظن أنه الحق والآخر ليس على صواب، طبقاً لحديث الفرقة الناجية "ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" وكل منا يعتبر نفسه هو الفرقة الناجية والفرقة الأخرى هي الضالة فكل منا يجعل نفسه على حق ويجعل الآخرين على باطل. أننا لا أفعل ذلك الإسلاميون لهم حق، الحق الشرعي، والعلمانيون لهم حق، حق الثورة، وأنا أعطي الشرعيتين حقهما حتى أستطيع أن أحقق وحدة الشخصية في الأمة، أنا مع الإسلاميين ومع الحاكمة، الحاكمة الذين ينفقون الملايين في ليلة حمراء واحدة، وأنا عندي إحساس بالتعددية فلا أنضم إلى فرق دون فريق، ولما كنت أخطب الجماهير العريضة وأشعر أن كلامي يجد في قلبها نوعاً من الصدى، والحكومات تحاول الإبقاء على الوضع القائم، فصرت مصدر قلق للحكومات، وصرت تحدياً للحركة الإسلامية

برنامجي الاجتماعي، وصرت تحدياً للحركة العلمانية  
برنامجي الثقافي. وبالتالي تجد باستمرار هذه الأحكام  
المتناقضة. لكن في حقيقة الأمر كل حكم يعبر عن الحاكم  
وليس عن المحكوم، فأنا مجرد مرآة، فالإسلام يعتبرني  
شيوعياً لأنني لست معه تماماً واختلف معه فكراً في بعض  
الأشياء، والعلماني لست معه تماماً واختلف معه فكراً  
فيعتبرني إسلامياً، والحكومة تعتبرني ضدها لأنني على  
خلاف معها.

وفي حقيقة الأمر فإنني أحاول تحقيق الوحدة الوطنية  
وتحقيق برنامج علمي وطني موحد ياليتـه يمكن أن يساهم  
بجبهة وطنية واحدة، جبهة خلاص وطني.

**س ٥: باعتباركم من المفكرين، فإنكم قد شاركنم في  
عدة ندوات فكرية مع الكثير من المفكرين العرب  
منهم والأجانب، أين ترون مكانة الفكر العربي  
المعاصر؟**

الفكر العربي المعاصر يعبر عن الوضع الحضاري  
الذي نعيش فيه بجبهاته الثلاث، فنجد فيه محاولات للنظر في

التراث القديم، والذي يبدأ بذلك أساساً جمال الدين الأفغاني ومدرسته الإصلاحية محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والجماعات الإسلامية التي تبدأ من التراث القديم، وهناك تيار آخر يبدأ بالجهات الثلاث التي قلتها ولكن يركز على التراث الغربي. والتراث الغربي نوعان: نوع سياسي اجتماعي وهو الذي ركز عليه الطهطاوى ولطفي السيد وطه حسين والعقاد ... ويمثلون التفكير الليبرالي. أما النوع الثاني فهو علمي وقد ركز عليه شيلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطون وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود ...

فالفكر العربي المعاصر أما أن يبدأ من التراث القديم تركيزاً وأما أن يبدأ من التراث الغربي تركيزاً، وأما أن يعبر عن الواقع المباشر، ويبدأ من محاولات نشأة الدولة وبناء المواطن وإصلاح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ... وبالتالي فالفكر العربي المعاصر هو مفترق الطرق حيث تظهر فيه هذه الجهات الثلاث. لكن التحدي هو تجاوز مواقف الدفاع والهجوم، فأنصار الغرب يهاجمون أنصار التراث، وأنصار التراث يهاجمون أنصار الغرب، وأنصار الواقع المباشر يهاجمون الاثنين. وعليه يجب أن نتجاوز

مرحلة الهجوم والدفاع إلى مرحلة النقد والتحليل والوصف، لأن الهجوم والدفاع هو فهما خطابي، موقف محامي وليس موقف عالم، فالأشياء تتم بالوصف والتحليل وليس بالهجوم والدفاع.

لا يوجد شيء اسمه فكر عربي معاصر، لذلك فإنني لقل فكرنا المعاصر وأترك كل من يريد أن يحدنا على مشيئته، لأنه لا يوجد فكر عربي، هناك تراث إسلامي، هذا التراث الإسلامي الذي ازدهر في فترة وانطفأ في الفترات الأخير، فقد أرخ له الكثير حتى أيام ابن خلدون ثم بعد ذلك نهض لم يؤرخ له أحد، فالسؤال الذي يطرح الآن منذ أديب اسحق: كيف ننهض من جديد؟

فهذا هو السؤال الذي طرحته عدة مرات وفي كل مناسبات، فنحن وراينا سبعمائة سنة من الحضارة الزاهرة ثم أعقبها خمسمائة سنة من عصر الشروح والملخصات، ثم آخر مائتي سنة من عصر النهضة الحديثة. فنحن إذن على مشارف فترة ثالثة أي السبعمائة سنة الثالثة من القرن الخامس عشر إلى القرن الواحد والعشرين، أو نقول فترة ثانية لو قلنا أن عصر الشروح والملخصات هو فترة استكانة

وتجميع، فالمعاصر معاصر بالنسبة لمن؟ للأسف فقد أخذنا الفكر العربي وهما مفهومان غريبان، فالمعاصر هي المعاصر للفلسفة الغربية لكن في حقيقة الأمر نحن في فترة تاريخية ثالثة من تطور الفكر والتراث الإسلامي من ما قبل ابن خلدون إلى ما بعد ابن خلدون في عصر الشروح والملخصات إلى الفترة التي نشهدها والتي يطلق عليها بداية الصحو الإسلامية.

**س٦: الدكتور حسن حنفي لاحظنا أن مؤلفاتك قد كتبت باللغات الثلاث: عربية، فرنسية، إنجليزية، فما موقفك من المؤلفات التي كتبت باللغات الأجنبية؟**

فهذه الكتب لها ظروفها الخاصة، فقد كتبت كتبي الثلاث، التي أسميها ثلاثية الشباب عن: مناهج التفسير في علم الأصول، تفسير الظاهريات عن الحالة الراهنة للدراسات الفينومينولوجية، ثم ظاهريات التفسير عن محاولة للتفسير الوجودي، وبناء على وصف تطور العقيدة المسيحية في عصر آباء الكنيسة ونشأة النص فيها، فهذه كانت أطروحتي للدكتوراه في فرنسا سنة ١٩٦٦ م، وبطبيعة الحال فقد كتبت

بالفرنسية نظراً للظروف الدراسة، وفي نفس الوقت فإني أدعي للمؤتمرات الدولية والتي أضطر فيها للكتابة باللغات الأجنبية، فأجمع هذه الدراسات في كتاب، فمثلاً عندما كنت أستاذاً زائراً بالولايات المتحدة الأمريكية ( ١٩٧١ - ١٩٧٥ ) جمعت كل دراساتي التي ألفت في المؤتمرات الدولية في كتاب بعنوان: الحوار الديني والثورة" بالإنجليزية، وحالياً أجمع كل دراساتي التي قمت بها وأنا في اليابان في كتاب بعنوان: "الدين والإيديولوجية والتنمية" كما أنني أجمع أيضاً دراساتي التي كتبت باللغة الفرنسية في العشر سنوات الأخيرة.

فأنا أكتب كثيراً باللغات الأجنبية لأنني أحص مؤتمرات دولية فاضطر للكتابة بذلك لأنني أتكلم في مجتمعات غير عربية، وأصبحت آرائي معروفة هناك، وكثير من الرسائل كتبت عني في هولندا، كندا فرنسا، اليابان، وبالتالي فأنا أعتر بأن لي نوعين من الجمهور، جمهور عربي وجمهور أوروبي، لكن في حقيقة عندما أكتب باللغة العربية فأنا في ذهني الجمهور العربي، وأحياناً أراعي اختلاف النوعين، وبالتالي فإن الكتب التي كتبت باللغات الأوربية لا أعيد ترجمتها بل

أتركها للقارئ يترجمها ولكني في رسالتي عن علم أصول  
الفقه سأعيد كتابتها من جديد - أن شاء الله - ربما بعد ثلاث  
أو أربع سنوات عندما يأتي دور إعادة بناء علم أصول الفقه.  
أما دراساتي عن الإسلام والثورة المكتوب بالفرنسية  
والإنجليزية، فالأفكار نفسها تجدها في كتاب "الدين والثورة  
في مصر" ( ٨ أجزاء ) الذي يصدر هذا الصيف، فالأفكار  
واحدة أمام ما يتغير فهو الأسلوب ومنه فأنتي أقول أن لهذه  
جمهور ولتلك جمهور، أما لو أتيت واحد وترجم هذه المؤلفات  
فذاك أفضل.

س٧: الدكتور حسن حنفي، باعتباركم مفكر قد عشتُم  
أوضاعاً وصراعات سياسية وفكرية واجتماعية،  
واستفدتم منها، بماذا تنصح قارئ الفلسفة حتى يسير  
في الخط السليم؟

بالنسبة لقارئ الفلسفة عليه أن يقوم بثلاث أشياء:  
الشيء الأول: أن تكون له قضية، حيث لا يمكن أن تقرأ  
الفلسفة وتفهّمها دون أن تكون لك قضية، الفلسفة هي  
مجموعة من القضايا، فلو قرأتها وأنت لست صاحب قضية

فإنك تقرأ قضايا لا تدرك أهميتها ومعانيها، تدخل من إذن وتخرج من الأخرى، وبالتالي فلا بد أن يكون لك موقف أما أن تتضامن مع أو تتقده، لأن القضية هي الموقف وبدون هذا الموقف فإنك لا تستطيع التفلسف.

الشيء الثاني: أن الأوان لكي ننتقل من مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع، أي أن ليس الغاية هو التعلم والحفظ بل التفكير والتدبر، فمهمة الفلسفة إبداع علم وأنت تقرأ ليس من أجل الحفظ بل تستدل بشيء فمن خلال ما تقرأ على شيء رئيسي هو الفلسفة.

الشيء الثالث: إن الممارسة العملية جزء من الثقافة، فلا تستطيع أن تكون فيلسوفاً دون أن تمارس الحياة العملية الثقافية في النقد الأدبي والسياسي والاجتماعي والثقافي، بحيث تكون جزءاً لا يتجزأ من الحياة الثقافية في البلاد فالإنسان يستطيع أن يتعلم من خلال الممارسة ربما أكثر مما يقرأ في الموسوعات الثقافية الكبرى.

لو اجتمع لدارس الفلسفة هذه الشروط الثلاث فإنه بطبيعة الحال يمكن أن يوفق فيما بعد ولا يثار السؤال التقليدي: هل لدينا فلسفة؟



## ي - العلم الإسلامي والغرب:

كتاب صغير الحجم ولكنه عظيم المنفعة. يتميز بالبساطة والوضوح وسهولة الفهم والاستيعاب. وهو مكتوب للجمهور العريض من أجل تخليص الثقافة العامة من الفكرة الشائعة عن سبق الغرب لنا في ميدان العلم الطبيعي والتقدم العمراني بناء على داعية للحاضر وصمت عن الماضي. وهو كتاب علمي دون ما ادعاء أو تعالم بكثرة المراجع ووفرة التحليلات والاستشهادات، والإكثار من المعلومات. يحتوي على عديد من الرسوم التوضيحية والخرائط التوثيقية ورسم الشخصيات وتخليها من ابداعاتها العملية. ويقوم على كثير من الحجج التاريخية والتحليلات اللغوية توخيا للدقة، وتجنباً لإطلاق الأحكام العامة، والوقع في الخطابة، تقرّظاً للنفس، ودفاعاً عن الذات.

ويحتوي الكتاب على رؤية شاملة لإبداع المسلمين في شتي ميادين العلم والمعرف. ومع ذلك لم يتخل الكتاب عن العمق المطلوب والدقة العلمية المرجوة. لقد قام المؤلف بتجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع، وانتقي منها ما يسهل على جمهور المتقنين استيعابه وفهمه

مجنباً إياهم صعوبة الحصول على المراجع الأصلية التي لا يفهمها إلا المتخصصون، وهي في مجملها بالنسبة إلى القراء غير المتخصصين معلومات جديدة بالنسبة للثقافة الشعبية التي ساد فيها أن علوم القدماء هي علوم الدين فحسب وليست علوم الدنيا. وبالتالي يكون للكتاب أثر ضخم في توجيه الثقافة العامة وتصحيح الأفكار الشائعة.

ويثبت الكتاب بوضوح وجلاء أن القدماء لم يؤسسوا علوم الدين فحسب بل أبدعوا أيضاً في علوم الدنيا في مجال الرياضيات، والفلك، والجغرافيا، والملاحة البحرية، والكيمياء، والطب، والنبات، والصيدلة، والزراعة، والحيوان، والعقاقير، والجيولوجيا، والتعدين، والعمارة، والزخرفة، والموسيقى، والصناعات الفنية. وقد بين الكتاب أن الفصل الأول في هذا الإبداع الشامل يرجع إلى الإسلام الذي دفع العرب إلى التوجه إلى العلم بناء على توجيه الوحي لقد دفع "التوحيد" العرب المسلمين إلى الاعتماد على العقل والتوجه نحو الطبيعة. فالوحي والعقل والطبيعة ثلاثة أوجه لشيء واحد وهو الحقيقة. الحقيقة يعطيها الوحي، ويفهمها العقل، ويتحقق في الطبيعة. لذات يتوجه الكتاب إلى الشباب

المسلم وإلى علماء المسلمين الذين مازالوا ينقلون عن الغرب  
ليبين لهم كيف نشأ العلم الرياضي والطبيعي عند المسلمين  
القدماء بدافع "التوحيد" وبتوجيه من الوحي. فخرجت العلوم  
الرياضية والطبيعية من ثنأياً العلوم الدينية لحساب مواقيت  
الصلاة ( الحساب )، ولصناعة السلاح ( الكيمياء )، ولرعاية  
جرحي الفتوحات ( الطب والصيدلة )، ولبناء الحصون  
والقلاع ( الهندسة ) ... الخ.

ولم تكن علوم المسلمين مجرد بحث عن الحقائق  
النظرية حبا للمعرفة لذاتها بل لتوجيه المجتمع الإسلامي كله  
توجيها علمياً فبنيت المدن العربية بناء على فن العمران  
وتخطيط المدن. وشيدت المنازل بفنون العمارة والزخرفة.  
وأقيمت "البيمارستانات" بناء على متطلبات علوم الطب  
والصيدلة. وأقيمت الحمامات والحدائق العامة بناء على  
تحليل تيارات الهواء واتجاهات الرياح حماية للبيئة من  
التلوث. وشيدت المراصد لرصد الإفلاك وحسن التوجه في  
الصحاري والبحار. وكان العلم استقرائياً يقوم على البحث  
والاستقصاء، وجمع المعلومات، واستقراء الجزيئات للوصول  
إلى الكليات. وقام العلماء برحلات علمية لجمع المواد الأولية

دون الاعتماد على القليل والمقال. وتم تحويل العلم إلى صناعة، قتم اختراع الآلات في الزراعة والصناعة والتجارة والموازين والطب والجراحة والتشريح.

إن الهدف الرئيسي من الكتاب هو بيان أثر المسلمين في النهضة العلمية الحديثة في الغرب. لقد عرف المسلمون العلم القديم ونقلوه من الهند وفارس واليونان إلى اللغة العربية. تمثلوه وصححوه وزادوا عليه وأبدعوا في شتي المجالات، وبلغوا الذروة، كانوا معلمين للبشرية، بينما كانت أوروبا في ذلك الوقت غارقة في الفلسفة المدرسية، والجدل البيزنطي، وتعاني من سلطة الكنيسة ورجال الدين، تتبع أرسطو وتقلد العلوم القديمة. وبعد اتصال أوروبا بالمسلمين أبان الحروب الصليبية ومن خلال الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية من الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا وعبر البرتغال وآسيا الصغرى بدأت النهضة العلمية الحديثة في الغرب. العلم الأوربي الحديث تراكم تاريخي طويل من الشرق القديم، من الهند والصين وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة واليونان والمسلمين، وصب كله في الغرب الحديث. ولكن الغرب صمت عن مصادرة كي يوحى

بأن العلم الحديث إنتاج غربي فريد صرف، خلق عبقرى أصيل على غير منوال وحتى يغمض الشعوب القديمة حقها وينكر دورها فى التاريخ. ومن لا تاريخ له لا حاضر ولا مستقبل له. وهو فى نفس الوقت يغزو أراضيها من البحر الأبيض أبان الحروب الصليبية. فلما فشل وارتد على أعقابـه بفضل صلاح الدين فى حطين التف حولها من المحيطات فيما يسمى بالكشوف الجغرافية ثم عادوا من البر من جديد بأن المد الاستعماري الحديث.

لقد نقل المسلمون عن القدماء، واعترفوا بقدرهم، ثم تحولوا من النقل إلى الإبداع. وعندما نقل الأوروبيون عن المسلمين أغمضوهم حقهم، وصمتوا حول مصادرهم حتى يغزو العلم الغربي الحديث كل شعوب العالم إحكاما للسيطرة، ونشر للهيمنة، وترسيخها للتبعية.

يبين هذا الكتاب الصغير العظيم الفائدة أنه إذا كان المسلمون تلاميذ اليوم فإنهم كانوا أستاذة بالأمس. وإذا كان الأوروبيون معلمين اليوم فإنه كانوا طلاباً بالأمس. أنه حوار الحضارات وتبادل الأدوار بين الشعوب. فهل يستطيع المسلمون الآن الانتقال من دور المتعلم إلى دور المعلم، من دور التلميذ الناقل إلى دور الأستاذ المبدع؟ ولهم فى تأريخهم

خير شاهد على أنهم قادرون.

وبالرغم مما يحيط بجائزة نوبل من الشبهات وتحيزها في قراراتها مما دفع البعض لرفض جوائزها مثل جان بول سارتر، وعلى الرغم من تحيزها المستمر للكتاب الأوروبيين والعلماء، وبالرغم من وجود بعض الضغوط الصهيونية على قراراتها إلا أن تكريم الروائي الكبير "نجيب محفوظ" بالجائزة هذا العام يعتبر اعترافاً بمكانة الروائي الكبير على الصعيد العالمي.

فالدافع على إعطاء الجائزة كما روت أجهزة الإعلام أن نجيب محفوظ" استطاع أن يخرج من المستوى الأدب المحلي إلى الأدب العالمي".

وأنا في رأيي أن هذا دافع يكشف عن المركزية الأوروبية التي تظن أن الأدب المحلي لا ينال ولا يمكن أن يرتفع إلى أي مستوى رفيع إلا إذا لحق بالمستوى العالمي، أو المستوى الأوروبي وهذا جهل بحقيقة الإبداع الفني، فالأدب لا يكون إلا محلياً يعبر عن واقع اجتماعي بعينه ولا يبدع الأدب إلا إذا استطاع تصوير هذا الواقع المحلي مبرزاً جوانبه الإنسانية سواء اتفق ذلك مع آداب العالمية أم لا. بل يمكن القول أنه لا يوجد شيء اسمه أدب عالمي، فهناك أدب روسي، وآخر أمريكي، وثالث ياباني، ورابع صيني ... الخ،

وكل أدب يصور الواقع الاجتماعي الوطني الخالص، فالأدب وطني بالضرورة، والوطنية تتفي العالمية بالضرورة.

ياليت الدافع كان تأسيس "نجيب محفوظ" للرواية العربية المعاصرة وخلق أجيال جديدة من الروائيين العرب بفضل هذا الرائد الأول ومكانته في الأدب العربي الذي هو أدب عربي أولاً وأخيراً له مقاييسه الخاصة ولا يضيره أن يكون عالمياً أي أوربياً أولاً يكون.

لقد كانت مكانة "نجيب محفوظ" معروفة منذ عداة عقود، والثلاثية - أعظم أعماله - كتبت في الحقبة الناصرية عندما كانت الثورة المصرية في ذروتها. فلماذا لم يعطي نجيب محفوظ جائزة نوبل في هذه الفترة؟ ربما لأن مصر كانت قائدة لحركة التحرر الوطني في مواجهة الاستعمار الغربي، فلما انقلبت مصر على عقبيها وتحولت الثورة إلى ثورة مضادة من داخلها وأصبحت حليفة للغرب، اكتشفت - فجأة - نجيب محفوظ في هذه الفترة - بالذات - عندما أصبحت مصر في سياستها الخارجية وفي اختياراتها السياسية دولة غربية أكثر أو أقل.

## لنفس المؤلف

### أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق

- ١- أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٦٤ - ١٩٦٥.
- ٢- الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، القاهرة ١٩٧٩.
- ٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخميني، القاهرة ١٩٨٠.

### ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

- ١- اليسار الإسلامي، كتابات في النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

### ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

- ١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لأنسليم، الموجود والماهية لتوما الأكويني) الطبعة الأولى. دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الإنجلو المصرية،



القاهرة، ١٩٧٨، الطبعة الثالث، دار التنوير، بيروت  
١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى،  
الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، الطبعة الثاني،  
الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار  
الطبعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشري وأعمال أخرى، الطبعة  
الأول، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة  
الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالي الأنا موجود، الطبعة الأولى،  
دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار  
التنوير بيروت ١٩٨٢.

#### رابعاً: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر،  
الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦،  
الطبعة الثاني، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة  
الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى، مديولي، القاهرة ١٩٨٨، الطبعة الثانية دار التنوير، بيروت ١٩٨٨.

٦- الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، ثمانية أجزاء مديولي القاهرة ١٩٨٨.

دراسات فلسفية الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

### خامساً - مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية :

1. Les Méthodes d'EXégèse essai sur la science des fondements de la Compréhension, ilm usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.
2. L'exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux ( Paris, 1965 ) ;e Caire, 1980.
3. La Phénoménologie de l'Exégese, essai d'une hermeneutique existentielle a partie du Nouveau Testament, ( Paris, 1966 ) Le Caire, 1988 ( sous – press )
4. Religious Dialogue and Revolution essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.
5. Dialogue Religieux et Rrvolution Vol. II, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire, 1989 ( sous – presse ).
6. Religion, Ideology and Development, Anglo-Engyptian Book – shop, Cairo. 19r9 ( In print ).